Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» — Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XIII

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 4

vol 13
1954

C. BERMEJO, IMPRESOR - GARCIA MORATO, 122.-TELÉFONO 33-06-19.-MADRID

INDICES

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abel, F. M., 57, 66, 100, 122.
Abin b. Kahana, R., 28, 30.
Abû Samad, 77.
Agustín, (S.), 170, 179, 180, 181, 408, 469.
Ahern, B., 446.
Albeck, C:., 28.
Alberto Magno (S.), 342.
Albertz, M., 293.
Albó, Yosef, 20, 21.
Albright, W. F., 419, 431, 440, 443, 445, 446.
Alfonso de Valdés, 176, 182.
Alonso Lobo, A., 399, 401, 408.
Allo, E. B., 104, 105, 171, 173, 174, 299.
Amann, E., 313.
Ambroggi, 109, 126.
Ambrosio (Ps.), 170.
Ambrosio (S.), 341.
Amor Ruibal, A., 411, 412, 413.
Anán, 46.
Anastasio Sinaita, 201.
Anselmo (S.), 78.
Anselmo de Laon, 465.
Antoine, 100.
Aragón, D', 107.
Aranda, A. de, 88, 89.
Aranguren, J., 395.
Arbeloa, 401, 408.
Arbess, E., 434.
Arbez, E., 445.
Arce, A., 90, 417.
Arendzen, 109.
Asensio, F., 111, 242.
Atzberger, L., 100, 113.
Aubert, M., 237.
Augusto, 66.
Ausejo, S., 109, 125, 231, 234, 346, 380.
Auvray, 106.
Avito, 417.
Avi-Yonah, 66.
Ayuso, T., 91, 95, 184, 348, 368.

Baab, O., 106.
Bacchi, 75.
Baeck y Silver, 47.
Baehrens, 113.
Baer, Y., 16, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 38.
Bagatti, B., 56, 71, 72, 75, 76, 78, 80.
Baglio, G., 134, 453, 454.
Baldi, 55, 56, 60, 61, 62, 71, 76, 84, 85.
Barbone Morosini, 80.
Bardy, G., 101, 463.
Barrois, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 112, 116.
Barthelemy, P., 43, 132.
Basilio (S.), 84.
Basilio de San Pablo, 399, 402, 407, 408, 410.
Bassi, A., 56, 79.
Batâllon, M., 167, 170, 178, 181.
Batiffol, P., 58.
Battaini, 85.
Bauer, L., 235.
Bauer, W., 74.
Bauernfeind, O., 130.

200685

Baumgartel, F., 106, 240, 465.
Baumgartner, W., 101, 243.
Bazzochini, B., 56.
Bea, A., 101.
Beaucamp, E., 128.
Begrich, H., 278.
Behemot, 28, 30.
Belarmino (S.), 342.
Bellamy, Y., 100.
Bellet, P., 205.
Bellorini, T., 80.
Benedicto XV, 230
Benito (S.), 245.
Benoit, P., 103, 113.
Berman, L., 298.
Bernabé Meistermann d'Alsace, 56.
Bernard, 100.
Bernardo (S.), 133.
Bernardo el Monje, 65.
Bernini, 109.
Bertetto, 107.
Bertholet, A., 101.
Bertram, G., 292.
Bertrangs, A., 464.
Beth, K., 101.
Betts, J., 168.
Beumer, 107.
Bieder, 467.
Bienzais, H., 133.
Bierberg, 111.
Bietenhard, H., 113.
Billerbeck, P., 296.
Blair, 432.
Blank-Sheldon, H., 422.
Blázquez, J., 236, 369, 379, 396.
Boaz Cohen, 5, 466.
Bochmer, E., 167, 168.
Boehl, F., 275, 278.
Boettcher, 113.
Bohren, R., 465.
Boismard, M., 346.
Bonaccorsi, 213.
Bonnet, H., 101.
Bonsirven, P., 31, 32, 33, 107, 216, 217
Bo Reicke, 101.
Boreux, Ch., 101.
Bornkamm, G., 129.
Botte, 101.
Bottero, J., 101.
Botterwek, 467.
Boudes, 410.
Bourguet, P., 101.
Bousset, 378.
Bouwman, G., 464.
Bouyer, L., 463.
Bover, J. M., 58, 59 60, 240, 308, 323, 333, 335, 336, 338, 339, 345, 347, 348, 349, 350, 354, 355, 356, 361, 562, 367, 376, 379, 446.
Bowman, 443.
Bradley, D., 430.
Brascha, S., 76.
Brates, L., 346.
Barun, F., 457, 463, 293, 294, 466.
Breidenbach, B., 82.
Brennan, J., 466.
Bressan, G., 464.
Brierre-Narbonne, 23, 44.
Briggs, 143.
Brinkmann, B., 113.
Brinktrine, J., 238.
Broglie, 100, 101.
Brophy, 107.
Brown, R., 325.
Brú, A., 408.
Bruce Vawter,, F., 239, 444, 446.
Brugger, 103.
Brunet, A., 242.
Brus, J., 238.
Bruston, E., 107.
Buber, 16, 18, 22, 23, 24, 25.
Bückers, H., 281.
Bückmann, O., 129.
Buchanan, G., 14.
Buchholz, Fr., 241.
Budge, 101, 203.
Buenaventura (S.), 199.
Bultmann, 124, 125, 292.
Burcado, 72.
Burchardus de Monte Sión, 71.
Burgers, J., 355.
Burney, 283.
Burrows, E., 223, 300, 301, 304, 311, 315.
Burrows, M., 428.
Busellí, R., 56.
Bussche, Van de, 131, 237.
Buzy, 296.

Caballero, F., 167.
Cadbury, H., 433.
Cales, J., 268, 269, 271, 272, 277.
Calmet, 100, 114.
Calwert, E., 432.
Campeau, L., 131.
Campelo, J., 397, 398, 400.
Camps, 234.
Canisius, H., 78.
Cánova, Juan de, 83.
Cantera, J., 59, 337, 349, 354.
Cardona, J., 83.
Carlos I, 89.
Carrouges, A., 106.
Casiodoro, 65.
Castro, 168.
Caubet, J., 375.
Cavalletti, S., 128.
Cavoux, 398.
Cazelles, H., 466, 470.
Celada, B., 104, 119, 370, 380.
Celin, A., 128.
Cerfaux, L., 128, 237, 242, 457.
Ceuppens, F., 107.
Ceveiro de Vera, J., 89.
Cione, E., 167.
Cirilo de Alejandría, 200.
Ciro Giannelli, 199.
Clemente VII, 182.
Clemente Romano (S.), 459.
Cobb, W., 430.
Cohen, A., 32, 39.
Colunga, A., 123, 169, 170, 222, 378, 369.
Collins, J., 108, 467.
Combefis, 201.
Condamin, A., 11.
Congar, J., 114, 116, 385, 395.
Connyl, E., 433.
Conrady, L., 75.
Considine, J., 239.
Constantino el Grande, 58.
Contenau, G., 102.
Cook, St., 102.
Copp, Cl., 242.
Coppens, J., 107, 112, 129, 194.
Cooper, 109.
Coste, J., 128.
Cothenet, E., 242.
Courtney, 385, 393, 395
Couturier, F., 467.
Covarrubias, S., 170.
Cracovia, Anselmo de, 78.
Cramer, F., 243.
Criado, R., 119, 240, 371, 380, 381.
Crisóstomo de Pamplona, 409.
Croce, B., 167.
Croix, P., 107, 111.
Crook, M., 433.
Crosignani, 107.
Cruz Martínez, 457.
Cueto, P., 102.
Cullmann, O., 293, 294, 455.

Chaine, J., 114.
Chambers, 114.
Charles, R., 12.
Charlier, C., 108, 128, 237, 463.
Cheminant, P., 108.
Cheyne, T., 6, 8, 278.
Churruca, M., 93, 94.

Dahood, M., 132, 239, 420, 428, 434, 444, 446.
Damesí, 109.
Daniel, 65, 69.
Daniélou, J., 227, 228.
Darsan, 23.
Daube, D., 19, 20, 34, 35.
Davidson, 10.
Davies, W. D., 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 37, 49, 50, 51, 108, 426, 466.
Davin, E., 433.
Deguglielmo, A., 239.
Dekan Tiberius, 237.
Delgado, J. M., 396, 399, 402, 411.
Delitzsch, F., 59, 143, 282.
Dentan, R., 108.
Denys-Gorge, 237.
Desnoyers, L., 108.
Dewilly, L., 458, 470.
Dhorme, P., 102, 114.
Díaz, J., 451, 456.
Díaz, R., 469.

Dibellius, M., 108, 292.
Díez Macho, A., 51, 207, 210, 265, 446.
Dijk, Van J., 134.
Dillmann, 282.
Dinkler, E., 433.
Diodoro de Tarso, 227.
Dodewaard, J., 464.
Dolfen, U., 178.
Domenichelli, 56
Dom'ngo de Soto, 175.
Douglas Young, G., 430.
Driver, 6, 238, 282, 464.
Drubbel, A., 102.
Dubarle, A., 103, 104, 108, 109, 111, 116, 243.
Duesberg, Dom, 108, 237.
Duhm, 6, 7.
Duke, 23, 28, 33.
Duncker, 107.
Dupont, 102, 181, 245, 457.
Durkheim, 235.
Dusart, 101, 108, 114.
Dyson, R., 464.

Eccles, R., 433.
Eerdmans, B., 136, 139, 143, 144, 146, 280.
Efrén, 455.
Eguya, M., 88.
Ehrhardt, A., 243.
E'chrodt, W., 108.
Eijo Garay, L., 369, 388, 690, 399, 403.
Eissfelt, O., 275, 278.
Elagábalo, 62.
Elcano, J., ????
Elia (D'), 111.
Elio, C., 455.
Elisceff, S., 443.
Emmi, B., 128.
Encina, Juan de la, 87.
Enciso, J., 95, 122, 138, 140, 166, 314, 331, 449, 451.
Enelow, R., 210.
Enríquez de Rivera, F., 86, 87.
Epicteto, 430.
Epifanio el Monje, 65.
Epifanio de Chipre (S.), 201.
Epstein, 37.
Erasmo, 170, 176, 178, 182.
Erbetta, M., 240.
Erman, Ad, 102.
Ernoul, 70.
Errandonea, I., 846.
Esteban Romero, A. A., 116, 369, 386, 396, 399, 400, 406, 413, 418, 453.
Eteria, 417.
Eugesipo, 70.
Eusebio, 58, 65.
Evdokimow, P., 237, 463.
Ewald, 143, 278.
Eynde, D., 465.
Ezra, A., 12, 421.

Fábregas, 408.
Faber, F., 76.
Farmer, W., 433.
Fernández, A., 114, 238, 325, 334, 452, 464, 469.
Ferro Couselo, M., 118, 389, 390.
Feuillet, A., 108.
Février, T., 102.
Ficker, J., 180.
Fiebig, 296, 298.
Filón, 227, 423, 424, 430.
Filón de Biblos, 425.
Filson, F., 426.
Finkelstein, L., 32.
Fischel, W., 426.
Fischer, J., 6, 8.
Flavio Josefo, 65, 72, 73, 90, 129, 454, 466.
Flunk, 100, 114.
Follet, R., 464.
Forlí, O. de, 72.
Fort, M., 367.
Fortman, 107.
Fournel, A., 237.
Fraine, J. de, 107, 111, 470.
Francisco I, 182.
Franco, A., 235.
Franco, F., 417.
Frankel, 210.
Fransen, I., 108, 237, 463.
Freedmam, 64, 47, 433, 440.
Frey, J., 114.
Friedländer, M., 15.

Frisque, 101.
Frois, Le, 466.
Fuenterrabía, F., 119, 129, 240, 373, 379, 380.
Fulquerio de Chartres, 68.

Gächter, P., 107, 173, 466
Galbiati, E., 243.
Galdos, R., 346.
Galileo, 229.
Gallucci, D., 109, 114.
Gallus, T., 471.
Gamal al-Din Sarwin ben Hasan al-Zarzâri, 77.
Gander, G., 244.
Gandz, S., 241.
García Cordero, M., 107, 109, 114, 119, 122, 220, 221, 222, 239, 372, 381.
García de la Fuente, O., 375.
García Miralles, M., 396, 411.
García Plaza, 410.
Gard, Donald H., 428.
Garde, Paúl de la, 138.
Garofalo, S., 123, 125, 240, 457.
Garrigou-Lagrange, R., 114.
Gaspar, J., 434.
Gehman, H., 433, 442.
Gelin, A., 109, 194, 463.
George, A., 237.
Geradon, B. de, 237
Gerleman, G., 447.
Gesner, 48.
Giblet, J., 463.
Gil Ulecia, A., 346, 448.
Gingsberg, H., 5, 10, 11, 28, 50, 143, 419, 421, 422, 432, 434, 440, 435, 436, 437, 438, 439, 443.
Glück, N., 419.
Godet, 299.
Goguel, M., 293.
Goitein, S., 241.
Golubovich, 69, 74, 88.
Gómez Moreno, 91, 92, 93.
Gonzaga, J., 168, 179.
González Ruiz, J., 287, 374, 452, 458, 463.
González Maeso, D., 242.
Goodenough, E., 130, 423.
Gordis, R., 12, 431, 434.
Gordon, C., 420, 423, 427.
Gottstein, M., 238.
Gozzo, B., 463.
Graham, W., 7, 109, 346.
Gray, 6, 7.
Greenlee, J., 433.
Gregorio XIV, 396, 398.
Gregorio XVI, 385.
Gregory, C., 58.
Gregorio Magno (S.), 328, 342.
Gregorio de Nisa, 201, 228, 330.
Gressman, 378.
Grignon de Montfort, S. Luis M.ª, 133.
Guingnebert, Ch., 109.
Guillemot, 56.
Guillermo de Tiro, 68.
Guillet, J., 109.
Guitton, J., 109.
Gumkel, 275.
Gunkel-Begrich, 278, 280, 137, 140.
Guttmann, A., 29, 37.
Guttmann, H., 32.
Guttmann, J., 95.
Guy, H., 115.

Ha-Darsán, 24.
Ha-Lurqui, 9, 16, 17, 23, 31, 65, 38, 39, 40, 46.
Hahn, 100, 115.
Halper, 210.
Hamel, A., 180.
Harim al Rasid, 69.
Harnack, A., 224, 378.
Harry S. Lewis, 9-10.
Hartdegen, S., 446.
Hartman, L., 445.
Haspecker, 111.
Hatch, W., 429.
Haupt, 137.
Hauptmann, O., 168.
Hebert, A., 10.
Heep, J., 167, 178.
Heinisch, P., 109, 450.
Helmoud, V., 110.
Helmut, G., 240.
Heller, 419.

Hennequin, L., 102.
Heras, B. de las, 417.
Heris, 410.
Herkenne, H., 272.
Herman, D., 240,465.
Herrera Oria, A., 133, 469.
Hesiquio, 57, 61, 65, 201.
Hessler, B., 110.
Hetzenauer, 234.
Hipólito, 328.
Hizquiyya, 36.
Hoade, E., 80.
Hoepel, H., 275.
Hoepers, 11.
Hofbauer, 108, 111.
Hofmans, F., 464.
Holger, 433.
Hölscher, 110.
Hölschner, G., 115.
Holstein, 101.
Holzmeister, U., 189, 199, 238.
Holl, K., 201.
Hoocke, S. H., 102.
Horn, E., 78.
Huby, J., 59, 236, 469.
Huleat, 130.
Hulsbosch, A., 241.
Humbert, A., 237.
Hummelauer, 213.
Hurus, P., 82.
Husic, Y., 20.
Hyatt, J., 425.

Ibáñez Martín, J., 337.
Idacio, 417.
Ignacio de Antioquía (S.), 126, 356, 360, 367.
Ignacio de Loyola (S.), 417.
Iken, 100.
Imschoot, Van, 105, 108, 110, 112, 450, 463, 470.
Ingerborg Röbbelen, 465.
Ireneo (S.), 341.
Isidoro (S.), 91.
Iwand, H., 241, 465.

Jacono, V., 125.
Jaime el Conquistador, 417.
Janduno, J., 389.
Jean, Ch., 103.
Jedin, H., 178.
Jentgens, G., 237.
Jeremías, A., 103, 110.
Jerónimo de Santa Fe, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 27, 31, 34, 35, 38, 40, 41, 45, 46, 48, 65.
Jerónimo de Guadalupe, 81.
Jerónimo (S.), 58, 90, 115, 128, 209, 227, 228, 328, 428, 459, 463, 464.
Jiménez Duque, B., 233.
Jiménez de la Espada, J., 81.
Jiménez Font, L., 233.
Johanán, R., 16.
Johnson, A., 448, 103.
Jones, 110.
Jouassard, G., 463.
Joüon, 442.
Jouesse, M., 297.
Juan Crisóstomo (S.), 130, 200, 202, 330, 455.
Juan de la Cruz (S.), 134, 233, 438.
Juan Metropolita de los Eucaitas, 73.
Juan de Jesús M.ª, P., 233.
Juan Hyrcano, 424.
Junker, 107, 110, 128, 132, 244.
Jurász, V., 417.
Justino (S.), 25, 26, 43, 227. 424.

Kahle, P., 247, 248, 249, 251, 253, 254, 259, 424, 427, 442, 444.
Kalverkamp, 107, 109.
Kaminka, M., 103.
Kant, M., 241.
Katz, P., 238.
Kaufmann, J., 110, 419.
Kaupel, H., 275, 278.
Kenneth, W., 423.
Khitrowo, B. de, 69, 80.
Kierkegaard, S., 125.
Kirkpatrick, 143.
Kissane, E. J., 6, 241.
Kittel, G., 110, 247, 248, 259, 275, 442.
Klar, 427.
Klausner, 44, 45, 47, 50.
Kleinhans, 107, 109.

Kleist, J., 446.
Kloppenburg, 113.
Knabenbauer, 115, 277.
Knox, R., 110.
Kockler, L., 243.
Konig, E., 110, 103.
Kortleitner, F. X., 103, 104.
Kramer, S., 104.
Krebs, E., 134.
Krefz, E., 429.
Kremers, H., 130.
Kretschmar, G., 130.
Kroll, 203.
Kruse, H., 110.
Kuenen, A., 129.
Kugelman, 106.
Kugener, M., 201.
Kulp, H., 130.
Kuscher, C., 115.
Kuschke, A., 110.
Kutscher, 10.

Lacau, P., 203, 204.
Laconi, 107.
Lacheman, E., 241.
Lagarde, P. de, 200, 201.
Lagier, C., 272.
Lagrange, M., 58, 100, 104, 111, 116, 199, 213, 283, 296.
Lakatos, E., 131.
Lambert, G., 109, 111, 131, 242.
Lamorte, A., 115.
Lampérez, V., 91.
Lannes, A., 69.
Larcher, C., 115.
Larrañaga, V., 299.
Latreille, 385, 393, 395, 396.
Lattey, C., 301.
Laurenge, 410.
Laurent, J., 71, 72.
Leal, J., 346, 374, 383, 454, 455, 457, 469.
Lebreton, J., 346.
Legault, A., 239.
Lehmann, H., 129.
Leite, 109.
Lemonnyer, 101, 104, 105.
Lemoine, 111.
Lener, 385.
León XIII, 229, 385, 392, 395, 396, 400, 402.
León Harry, J., 241.
Léonard, A., 395.
León-Dufour, J., 236, 242.
Lesetre, H., 100.
Leví, R., 13, 16, 37.
Leví, Saúl, 428.
Levie, J., 466.
Lewy, J., 420, 422, 426.
Liebermann, S., 23, 27, 38, 43, 48.
Ligorio, San Alfonso M.ª de, 133.
Lilly, J., 446.
Lindblom, J., 245.
Lindhagen, C., 280.
Lippert, P., 134.
Lizaro, M. de, 233.
Lods, M., 108, 111, 135.
Lohse, E., 240.
Loisy, A., 104.
Lombardi, R., 134.
Lombardo, Pedro, 170.
López Gallego, R., 369, 396, 399.
López Ortiz, Fr. J., 118, 397.
Lorenzo de Brindis (S.), 129.
Lotaringio, Card., 459.
Löwe, R., 129.
Lubienska de Lenval, H., 237.
Luca, Giusepe de, 178.
Luciano, 57.
Ludwig, R., 130.
Luis de León, Fray, 350, 357.
Lulio, R., 417.
Luria, D., 29.
Lutero, M., 176, 178, 180, 182, 465.
Lutzki, M., 248, 249.
Lyonnet, S., 346, 457.

Llamas, J., 138, 139, 144, 168.

Macerata, B. de, 88, 89.
Maertens, Th., 111, 131, 241, 242, 466.
Maimónides, 16.
Maldonado, J., 133, 233, 234, 342.
Maly, E., 239, 446.
Mallon, A., 104, 106.

Mangenot, E., 100.
Manrique de Lara, I., 83.
Marcos, 104.
Marcus, R., 423, 424.
Marchal, L., 59.
Margolis, L., 5, 8.
Maritain, S., 385, 393, 395, 396.
Marsilio de Padua, 389.
Marti, R., 25, 37, 38, 43, 48.
Marti-Beer, 297.
Martín-Achard, 466.
Martín, Th. H., 115.
Martínez de Ampies, M., 82.
Maspero, 104.
Matagne, 109.
Matitiahu Tsévat, 430.
Mauchline, Sr. J., 447.
May, 109.
Maynard, A. H., 427.
McCasland, S. V., 422.
McGrath, B., 111.
McKenz'e, J. L., 446.
McKenzie, R., 446.
Médebielle, A., 14.
Medina, A. de, 83, 84.
Meek, 442.
Mehl, R., 130.
Meinertz, M., 111, 132.
Menahem, 13, 16. R.
Menasce, J. de, 470.
Mendelhall, G. E., 431.
Menéndez y Pelayo, M., 167, 180.
Mérida, D. de, 81.
Merk, A., 58, 59.
Mesina, M. de, 89.
Messina, G., 104.
Metzger, B., 334, 346
Mew, J., 115.
Meyer, 378.
Michaelih, W., 240.
Michaux, W., 128, 237.
Michel, A., 115, 470.
Michel, O., 240.
Michelaut, G., 71.
Michelitsch, A., 104.
Milik, J. T., 242.
Milne, H. S. M., 58.
Milo Connick, C., 433
Miller, A., 237.
Miller, N., 210.
Mishcou, 46.
Mollat, D., 457, 463.
Monsegú, B., 390, 396, 398, 400, 401, 404, 406, 407, 408.
Moore Croos, F., 440.
Moore, G. F., 20, 283.
Moore, W. J., 433.
Morán, 419.
Morán, W., 446.
Mordecai, M. K., 439.
Moretta, 131.
Morgenstern, J., 430, 431.
Moriarty, 106, 109, 114, 132, 446.
Morreale de Castro, M., 183.
Morton Smith, 433.
Moscati, S., 104.
Mosé b. Nahman, 48.
Mosé, R., 23.
Mosé ha-Daršaú, 38.
Mouroux, J., 179.
Moury, L., 424.
Mouson, J., 464.
Mowinckel, 121, 140, 144, 275, 278, 280, 281, 287.
Mugnano, A., 79.
Müller, G., 465.
Mullins, T. Y., 430.
Muñk, A. W., 245.
Muñoz Iglesias, S., 104, 107, 119, 129, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 223, 224, 236, 311, 318, 369, 379, 380, 389, 461.
Murillo, 213.
Murphy, R. E., 108, 238, 420, 445.
Murray, 385, 393, 395.
Mussner, F., 132.

Nácar, E., 122, 170.
Nahmánides, 43.
Nauck, W., 130.
Neher, A., 243.
Nestle, 346.
Neufeld, E., 241.
Nicolás Antonio, 168.
Niebuck, 37.
Nielsen, Ed., 132.
Nilsson, M., 130.

Nober, P., 464.
Nobile, E., 115.
North, 8, 129, 239.
Noth, M., 111.
Nötscher, 135.

O'Callaghan, 446, 464.
O'Callahan, 419.
Ockam, G. de, 389.
O'Connell, J., 115, 241.
Odriozola, F., 386, 392, 393, 396, 400, 404.
Oesterley, W., 137, 138, 142.
O'Flynn, J., 466.
Oldenburg, W., 72.
O'Leary, 359.
Olhausen, J., 278.
Oñate, J., 189, 197
Orcajo Rojo, T., 94.
Orejón, 213.
Orígenes, 65, 242.
Orlinski, 419.
Orosio, 417.
Orrance, T., 465.
Östborn, 7,8.
Ortiz, A., 417.
Ortiz Muñoz, L., 415, 417.
Ortiz de Urtaran, F., 467.
Ottaviani, 395.

Pablo Cristiano, 43, 48.
Pagano, S., 239.
Palacios, L., 134, 234.
Palomero Díaz, G., 464.
Páramo, S., 376, 465, 471.
Parrot, A., 115.
Parvis, 346.
Paulino de Nola, S., 199.
Payson Blair, E., 432.
Paz y Melia, 168.
Peake, 6, 7.
Pedro Alfonso, 25.
Pedro de Césares, 243.
Peiros, 112.
Penna, A., 122, 455.
Peñela, J. M.ª, 467.
Perella, G.-M., 115.
Pérez, G., 217.
Pérez, 396, 408.
Pérez Millán, 396.
Perikope, J., 465.
Perry, E., 433.
Pésah Sukkot, 21.
Pétré, H., 242.
Pett-bone Smith, L., 6, 11.
Pettenuzco, 109.
Petuchowski, Y. J., 423, 429.
Pfeiffer, 144, 419, 421.
Pfeiffer, Ch. F., 424.
Phocas, J., 70, 80.
Pietro, A. de, 125.
Pijoan, 92, 93, 94, 95, 138.
Pinard de la Boullaye, H., 104.
Pinhas, R., 13, 16.
Pío IX, 389.
Pío XI, 406.
Pío XII, 229, 230, 329, 387, 391, 395, 396, 402, 405, 406.
Polanti, A., 115.
Pirot, 59.
Pitágoras, 90.
Platón, 228.
Plotino, 220.
Plummer, 299.
Pococke, R., 78, 79.
Podechard, E., 270, 275, 277.
Poelman, R., 466.
Poggibousi, N. de, 75.
Porter, J. R., 447.
Posnanski, 48.
Powell, Ne. M., 425, 426.
Power, E., 238, 426.
Powis-Smith, 7.
Prado, J., 11, 107, 109, 213, 467.
Prat, F., 213, 298.
Pribilla, M.
Priero, G., 123.
Primatesta, 112.
Procksch, O., 6, 7, 111.
Prümer, K., 172.
Puzo, F., 346.

Quiroga y Palacios, F., 379, 388.
Quispel, G., 465.
Rabbinovicz, R., 46.
Rabinowitz, I., 424.
Rabinowitz, J. J., 464.
Rad, G. von, 240, 465, 275, 278.

Raguin, J., 111.
Rahamón, R., 37, 38, 40.
Rahner, K., 467.
Ramos, J. M., 81.
Raši, 9, 421.
Raynaud, 71.
Reboldis, A. de, 74, 76.
Recaredo, 393.
Redondo Cadenas, F., 469.
Reetz, B., 237.
Regatillo, E. F., 245.
Rehm, M., 464.
Reicke, Bo., 132.
Reider, J., 111, 419.
Reiser, W., 244.
Rengstoff, K. H., 245.
Rémy, P., 237.
Resch, A., 301.
Rétif, 108, 109.
Reuss, J., 464.
Rev llout, E., 203.
Rey Martínez, M., 383.
Reymond, Ph., 466.
Ribadeneira, P., 133.
Ricciotti, G., 215.
Ricoldus, 71.
Rickmans, G., 242.
Ridderbos, N. H., 280.
Riesenfeld, H., 116.
Rigaux, B., 225, 226, 458.
Rinaldi, G., 111.
Rinoldus de Monte Crucis, 72.
Rist, M., 432.
Robert, A., 217, 218, 432.
Robert, P., 116.
Roberts, C., 130.
Robinson, E., 79.
Robinson, T. H., 137, 138, 142.
Rochechonart, L., 79.
Rodríguez de Castro, 168.
Rodríguez-Moñ no, A., 81.
Rondet, P. H., 178.
Rosenthal, P., 432.
Rosentock-Huessy, E., 465.
Rouquette, R., 395.
Royo Marín, A., 133.
Rowley, H. H., 134, 434, 449, 451.
Rowton, M. B., 440.
Ruckstuhl, E., 124, 125.
Rudolf, W., 121, 448.
Ruiz Bueno, D., 245.
Ruiz Fernández de Santaella, 171.
Rylaarlam, J. C., 421.

Sabino, 455.
Sacco, G., 170.
Sainte-Fare-Garnot, J., 104, 105, 116.
Saiz, J. M., 396, 399, 409.
Salaverri, J., 118, 119, 390, 391, 403, 408.
Sales, San Francisco de, 133.
Samwil, N., 87.
Sandy, 282.
San Luis, 410.
Santos, J. dos, 400, 404, 408.
Sannders, E. W., 433.
Sauras, E., 116, 408.
Saydon, P., 238.
Schelkle, 467.
Schiffers, 56, 79.
Schildenberger, J., 116, 218, 219, 220, 292.
Schiller-Zcinessy, 37.
Schiller, 251.
Schirmann, J., 430.
Schlatter, A., 111.
Schmid, 111.
Schmidt, H., 144, 275, 278.
Schmidt, K. L., 292.
Schmidt, W., 105.
Schmitt, E., 134.
Schmitz, O., 240.
Snaith, G., 278.
Snaith, N. H., 275.
Schneider, B., 172.
Schneider, H., 246, 470.
Schrenk, G., 175.
Schültz, M. A., 116.
Schürer, E., 72.
Schürmenn, H., 244.
Schuster, Card., 132, 243.
Schütz, R., 116.
Schwager, 210.
Schweizer, 124.
Sedulio, 199.
Seidensticker, Ph., 469.
Selomo ben Adret, 48, 49.
Sellers, O. R., 421, 443.

Séneca, 430.
Seripando, G., 178.
Serrand, A. O., 395.
Serrano, J. J., 239.
Sethe, K., 105.
Severo de Antioquía, 200, 201, 202, 203.
Sheldon, H. B., 448.
Sickenberger, J., 452.
Siegman, E., 239, 434, 445.
Sievers, 430.
Silberman, L. H., 43, 424.
Silo, Samuel de, 78.
Simeón de Mesopotamia, 243.
Simón, M., 44, 466.
Simón bar Zabday, R., 36.
Simón b. El'azar, R., 32.
Simón-Dorado, 74.
Simons, 464.
Simpson, C. A., 421.
Sixto Julio Africano, 65.
Skeat, T. C., 58.
Skehan, P. W., 239, 445.
Skinner, J., 9, 10.
Smalley, B., 168, 448.
Smart, J. D., 112.
Smith-Cook, W. R., 105.
Smith, R., 8.
Smith, L. P., 433.
Smothers, E., 130.
Soden, H. von, 57, 58.
Solano, J., 245.
Sole, F., 112.
Sozómeno, 65, 69.
Spadafora, F., 235, 466.
Spedalieri, F., 131.
Speleers, L., 105.
Sperber, 443.
Spicq, C., 107, 108, 113, 114, 115, 125, 126, 132, 168, 242, 243.
Stade, 112.
Staerk, W., 275.
Stakemeier, 103.
Stanley, D. M., 243, 467.
Stano, 107, 109.
Stapemann, W., 243.
Stecher, R., 132.
Stegmüller, F., 130, 168.
Steinmueller, J., 446.
Stenning, J. F., 9.
Stenzel, 106, 111.
Stern, E., 167.
Steve, A. M., 56.
Stoebe, H. J., 465.
Strack, H., 296.
Straubinger, J., 112, 131.
Strack-Billerbeck, 39, 41, 42, 44, 45, 49.
Strobel, A., 111, 131.
Suárez, P. L., 378, 380.
Suasso, H., 238.
Sudheinn, L. de, 74, 76.
Suhard, Card., 229, 230.
Suriano, F., 79, 80, 85.
Sutcliffe, E. F., 116, 300, 325.
Synave, 101, 102, 103, 104, 110, 111.
Szajkowski, Z., 241.
Szinessy, 251.

Tabera, A., 118, 403.
Tacchi-Venturi, P., 105.
Tafur, 81.
Tallachini, F., 199.
Tallquist, K., 105.
Tanhûn, R., 73.
Taylor-Schechter, 247.
Teodorico de Castel S. Pietro, 125.
Teodoro de Mopsuestia, 228.
Teodosio, 65, 66.
Teófanes, 65.
Teófilo Antioqueno, 328.
Teresa de Jesús (Sta.), 469.
Ternant, P., 128.
Tertuliano, 172.
Tetrault, A., 112, 131.
Tibaut, R., 308.
Thiele, E. R., 240.
Thierry M'aertens, 463.
Thompson, J. A., 433.
Thomsen, 66.
Thonson, 108.
Tigelio, 455.
Tischendorf, C., 58, 59.
Tisserant, 203.
Tito, Emp., 65, 72.
Titus, Eric L., 432, 433.
Tobler, T., 70, 77.
Toledo, Card., 642.

Tomás (Sto.), 220, 342, 407, 469.
Toribio Alfonso de Mogrovejo (S.), 417, 469.
Torrey, Ch. C., 422.
Tournay, R., 116, 218.
Touzard, J., 99.
Treblin, H., 465.
Tricot, A., 432.
Triffaux, E., 201.
Troadec, H.-G., 237.
Trw'ng, W. A., 110.
Tudela, R. B., 78.
Turrado, L., 127, 229, 243.
Tuya, M. de, 129, 185, 194, 213, 214, 215.

Ubach, B., 246, 333, 469.

Vacant, A., 99, 100.
Vaccari, A., 55, 56, 58, 60, 432.
Vagaggini, L., 239.
Vaganay, L., 242, 466.
Valdés, A., 167.
Valdés, J. de, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183.
Valensin, A., 59.
Valle, P., 79.
Vallés, P., 171.
Vandenbroucke, 111.
Vaux, R. de, 56, 105, 242, 464.
Velikowsky, M., 440.
Vera, P. de, 89.
Vernet, J., 467.
Verona, G. de, 76.
Vialatoux, 385, 393, 395, 396.
Vidal, A., 458.
Vigoroux, 58, 138.
Vilar, V., 119, 349, 372, 380, 382.
Vilariño, R., 452.
Vilnet, J., 134, 233.
Villasante, 390.
Vincent, A., 77, 106.
Vincent, L.-H., 56, 106.
Virgulin, S., 112.
Vi', H. de, 202.
Vogüé, M., 70, 71.
Vos, G., 112.
Vriezen, Th. C., 112.

Wadding, 38.
Wade, 6, 7, 282.
Wagner, W., 182.
Walty, J. N., 107, 108, 111, 112, 243.
Weber, R., 133.
Weill, J., 112.
Wets, P. R., 23.
Weiser, 450.
Weisser, A., 271, 272, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 287.
Welles, I. B., 130.
Wettstein, I., 58.
Weyns, N I., 128.
Whealon, J., 239.
Wiedemann, A., 106.
Wiffen, B., 167.
Wikenhauser, A., 452.
Wikgren, A., 433.
Wildberger, H., 129.
Wilmart, A., 203.
William, 37.
Williams, W. G., 431.
Willibaldo, 65.
Willouhby, H. R., 433.
Winet, F. V., 421.
Witte, 296.
Wolf, E., 130.
Wolfe, R. E., 429.
Wolfgang Nauch, 243.
Wright, W., 251.
Wringht, G. E., 433.
Wünsche, A., 29.

Yeivin, S., 106.
Yohanan, R., 13.
Yosef, R., 47, 48, 49.
Yoshua, R., 429.
Young, E., 423.

Zalba, M., 246.
Zapelena, T., 458, 459, 460.
Zedda, S., 456.
Zeitlin, S., 241.
Ziegler, J., 5, 128, 238.
Z'mmermann, F., 433.
Zoll', E., 136, 216, 217, 237.
Zschokke, H., 56.
Zucker, M., 5, 10, 422.
Zuckermandel, M. S., 32.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XIII

ARTICULOS:

PÁGS.

ARCE, P. A., O. F. M.: *Emmaús y algunos textos desconocidos* 53- 90
AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO: *El P. José M.ª Bover* (†) 333- 368
BELLET, PAULINO, O. S. B.: *Testimonios coptos de la aparición de Cristo resucitado a la Virgen* 199- 205
BOVER, JOSÉ M.ª, S. J.: *«Nada hay encubierto que no se descubra»*. 319- 324
DÍEZ MACHO, A., M. S. C.: *¿Cesará la «Torá» en la Edad Mesiánica?* (continuación) 5- 51
— — *Importante hallazgo bíblico* 207- 210
— — *Tres nuevos manuscritos bíblicos «Palestinenses»* 247- 266
ENCISO, JESÚS: *La serie «Ubi» en los Sumarios de los códices bíblicos españoles* 91- 95
— — *Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio* 135- 166
— — *Observaciones acerca del sentido pleno* 325- 331
ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS AVELINO, Pbro.: *Nota informativo-bibliográfica sobre nuestras próximas Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos* 97- 116
GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ M.ª: *Las Teofanías en los Salmos* 267- 288
MORREALE DE CASTRO, M.: *La antítesis paulina entre la letra y el espíritu en la traducción y comentario de Juan Valdés* (*Rom.* 2,29 y 7,6). 167- 183
MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Géneros literarios en los Evangelios* ... 289- 318
OÑATE, JUAN ANGEL: *El llamado sentido típico ¿es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario?* 185- 197

NOTICIARIO:

Crónica Bíblica de los Estados Unidos (Curso 1953-1954) (A. DÍEZ MACHO) 419- 446
El 91 Congreso de la «Society of Biblical Literature and Exegesis» de los Estados Unidos de América 419- 433
La Kallah de Omaha 434- 439
El CLXIV Congreso de la «American Oriental Society» 440- 443
La XVII Asamblea de la «Catholic Biblical Association» de América. 443- 446

PÁGS.

Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos: XV Semana Bíblica Española (S. Muñoz Iglesias) ... 369- 384
Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos: XIV Semana Española de Teología (A. A. Esteban Romero) ... 385- 413
Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos (Convocatoria y Temario) ... 117- 119
La Exposición de Tierra Santa en Madrid (A. Esteban Romero) ... 415- 418
Reunión de Antiguo Testamento en Edimburgo (A. Gil Ulecia) ... 447- 448
VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Semana Bíblica (Serafín de Ausejo, O. F. Cap.) ... 211- 231

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

Ambroggi, Pietro de: *Le Epistole Pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito* (L. Turrado) ... 125- 127
Baglio, Gaetano: *Gesù e il Romanesimo del Tempo suo* (Leal) ... 453- 454
— — *Le Origini di Gesu in rapporto alla Storia del Re Erode e al Messianesimo da Daniele a San Paolo* (J. Leal) ... 454- 455
Cerfaux-Dupont: *Les Actes des Apôtres* (Vidal Cruañas) ... 457- 458
Dewailly-Rigaux: *Les Epîtres de S. Paul aux Théssaloniciens* (González Ruiz) ... 458
Fernández Truyols, Andrés, S. I.: *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Esteban Romero) ... 452- 453
Huby, Joseph, S. J.: *L'Evangile et les Evangiles* (J. Blázquez, Pbro.) ... 236
Imschoot, P. V.: *Theologie de l'Ancien Testament* (Jesús Díaz) ... 450- 451
Lyonnet, S., S. J.: *Les Epîtres de S. Paul aux Galates et aux Romains* (Vidal Cruañas) ... 457- 458
Maldonado, Juan de, S. J.: *Comentarios a los cuatro Evangelios. Volumen III. Evangelio de San Juan* (Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.) ... 233- 234
Mollat-Braun: *L'Evangile et les Epîtres de S. Jean* (Vidal Cruañas). 457- 458
Palacios, L., O. S. B.: *Grammatica aramaico-biblica* (A. Franco) ... 234- 235
Penna, Angelo: *Libri dei Maccabei* (Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 122
— — *San Pietro* (Jesús Díaz) ... 455- 456
Priero, Giuseppe: *Tobia* (Fr. Alberto Colunga, O. P.) ... 123
Rowley, H. H.: *The Unity of the Bible* (Enciso) ... 449
— — *The Book of Ezekiel in modern Study* (Enciso) ... 451
Ruckstuhl, E.: *Die literarische Einheit des Johannesevangelius* (Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.) ... 124- 125
Spadafora, Francesco: *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 235- 236
Vilnet, J.: *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz* (B. Jiménez Duque, Pbro.) ... 233

PÁGS.

WIKENHAUSER, ALFRED: *Einleitung in das Neue Testament* (González Ruiz). 452
WILHELM, RUDOLF: *Jeremía* (Enciso) 121-122
ZAPELENA, TOMOTEO, S. I.: *De Ecclesia Christi* (Muñoz Iglesias) ... 458-461
ZEDDA, SILVERIO: *L'Adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (J. Leal) 456-457

Revista de revistas.

Aegyptus 463
Angelicum 128
Anthologica Annua 463
Antonianum... ... ... 128, 237 y 463
Benediktinische Monatschrift 237
Bibel und Kirche 237
Bible et vie chrétienne ... ... 128, 237 y 463
Biblica ... ... 128-129; 237-238 y 464
Bijdragen... ... ... 238 y 464
Carmelus 238
Catholic Biblical Quarterly (The) ... ... 238 y 239
Ciencia Tomista (La) ... ... 129 y 239
Divus Thomas (Pi) ... ... 239 y 240
Ephemerides Theologicae Lovanienses... ... ... 129 y 464
Estudios Eclesiásticos 240
Estudios Franciscanos ... ... 129 y 240
Estudios Josefinos ... ... 464 y 465
Euntes Docete... 240
Evangelische Theologie ... ... 129-130; 240-241 y 465
Franciscan Studies 465
Franziskanische Studien... 130
Harvard Theological Review (The) ... ... 130 y 466
Irénikon 241
Irish Theological Quarterly (The) ... ... 241 y 466
Jewish Quarterly Review (The) 231
Lumière et Vie ... ... 131, 241-242 y 466
Marianum ... ... 131 y 466
Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos... 242
Nouvelle Revue Théologique ... ... 131, 242 y 466
Periodica de re Morali canonica liturgica... 242
Recherches de Science Religieuse 242
Revista de Teología ... ... 131 y 466
Revue Biblique... ... ... 242 y 243
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses ... ... 343 y 466
Revue de Theologie et de Philosophie 466
Revue de l'Université d'Ottawa ... ... 131 y 467
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 243
Salmanticensis 243
Sciences Ecclésiastiques... ... ... 131, 243 y 467

PÁGS.

Scriptorium Victoriense... 467
Scuola Cattolica (La) ... ... 131, 132 y 243
Sefarad 467
Studia Theologica ... ... 132 y 243
Theological Studies... ... ... 132 y 467
Theologie und Glaube 243
Theologische Quartalschrift ... ... 132 y 467
Theologische Zeitschrift ... ... 243-244 y 467
Trierer Theologische Zeitschrift ... ... 132 y 244
Verbum Caro 244
Zeitschrift für Katholische Theologie ... ... 244 y 467

LIBROS RECIBIDOS 133-134; 245-246; 469- 471

INDICES:

1) De personas citadas 471
2) General del vol. XIII 483

¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?

(*Continuación*) (*)

Conclusión.—En Is. 42,1 no se habla de la Ley de Moisés. Los Profesores judíos que en el «Jewish Theological Semminary» de Nueva Yor, hemos preguntado por el sentido de *mišpaṭ* en Is. 42,1, niegan la más mínima alusión a la *Torá* de Moisés. Para ellos (H. L. Ginsberg, M. Zucker, B. Cohen) *mišpaṭ* significa «juicio»: juicio en general, por contraposición a *ṣĕdaqa*, que siempre significa juicio justo (Zucker); «jus strictum», por contraposición a *ṣĕdaqá* = equidad (Boaz Cohen, Prof. de Derecho); muchas veces *mišpaṭ* seguido de *ṣĕdaqá* significa por hendyadis lo mismo que *mišpaṭ ṣĕdaqá* = juicio justo (H. L. Ginsberg). Boaz Cohen cree que en Is. 42,1 *mišpaṭ* significa el «derecho internacional».

3.—*La Torá o ley que saldrá de Jerusalén* (Is. 2,1-4; Miq. 4,1-5).

El texto Is. 2,1-4:

Lo que vió Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y Jerusalén. 2. Pues ocurrirá en los días postreros (באחרית הימים) que será establecido el monte de la Casa de Yahvé en la cumbre de los montes y descollará sobre las colinas y afluirán a él todos los pueblos. 3. Y vendrán muchos pueblos diciendo: ea, subamos al monte de Yahvé, a la Casa del Dios de Jacob para que nos enseñe sus caminos y andemos por sus sendas, porque de Sión saldrá una Ley (יֵצֵי תוֹרָה) (101), y, la palabra de Yahvé, de Jerusalén. 4. Y juzgará entre los pueblos...

(*) Véase «Est. Bibl.».

(101) Joseph Ziegler, *Isaías*, «Echter-Bibel» (Würburg, 1948), *ad. loc.* traduce: Denn von Sion geht die Weisung aus...». Cf. Max L. Margolis, *Micah;* «The Holy Scriptures» (Philadelphia, 1943), pág. 44: *For out of Zion shall go*

Exégesis de este vaticinio según Davies:

Mesianidad del vaticinio.

Es vaticinio mesiánico, al menos «sensu lato», en cuanto habla de los «últimos tiempos», aunque no diga nada explícito del Mesías. Según S. R. Driver y Wade la frase באחרית יהמים no es mesiánica: se refiere a los «últimos días» que ve el Profeta. Casi todos los autores, v. g.: Cheyne, Driver, Gray, Duhm, Peake, creen que en esta profecía la expresión mentada y todo el vaticinio es mesiánico.

¿Se trata de la Torá de Moisés? (101a).

La mayoría de los autores creen que *Torá* en este vaticinio no significa la *Torá* de Moisés, porque el vocablo no lleva ar-

---

forth instruction (instruction in the various duties of life). Cf. KISSANE, *The Book Isaiah* (Dublín, 1941), vol. I, pág. 23: «For from Zion shall go forth teaching»; página 26: «The word «teaching» is also the technical word for the Law (*Torah*)». Se trataría de la Ley de Yahvé. JOH. FISCHER, *Das Buch Isaias*, I Teil, «Die Heilige Schrift des A. Testamentes, VII (Bonn, 1937), Is. 2,3: «denn von Sion wird Lehre ausgehen». OTTO PROCKSCH, *Jesaia I*, «Kommentar zum Alten Testament», IX (1930), pág. 62: «... die Unterweisung und das Wort Yahvé, also die prophetische Offenbarung...»

(101a) No podemos menos de mencionar aquí el estudio del sentido que la palabra *Torá* tiene en el A. T.: *The use of the word "Torá" in Isaiah, chapters 1-39*, de LOUISE PETTIBONE SMITH, publicado en AJSL, vol. XLVI (1929), editado después en tirada aparte. Se trata de una monografía —de la que nada dice DAVIES— acerca de la traducción de esta difícil palabra no sólo en Is. 1-39, sino en todo el A. T. Dicha monografía va a impugnar la opinión comúnmente recibida de que *Torá*, después del destierro —en la literatura bastante posterior al destierro—, significa la *Torá* de Moisés y en tiempos anteriores «la enseñanza de los sacerdotes» o «instrucción» en general. Según esta interpretación, cuando la palabra *Torá* aparece en los primeros Profetas, y no puede, por vedarlo el contexto, significar «instrucción sacerdotal», o se la traduce por *Torá* de Moisés, y entonces se considera el texto como una glosa añadida al Profeta en tiempos postexílicos, o se la traduce por «instrucción en general» (pág. 1). Según la autora, esta interpretación es falsa, contraria al auténtico sentido de la palabra en los diversos libros del A. T. Respecto a Dn., «it seems clear that *Torá* to this writer did not stand for the written Law of Moses unless it was expressly so defined» (pág. 3). Respecto a I, II Cr., Esd. y Neh., «it can therefore be stated that to the Chronischer *Torá* meant the written Law of Moses only cohen modified by Yahvé or Mošé or cohen defined by the context» (pág. 8). En Ib. 22,22 —la única vez que sale— significa «instrucción». En Prov., caps. 1-9, significa «instrucción»; en el resto de Prov., sólo en cuatro casos *Torá* «puede» referirse a la Ley de Moisés. En Sl. no significa Ley

tículo; por el paralelismo sinonímico de *Torá* con *dĕbar Yahvé*, «palabra de Yahvé»; porque se trata de *Torá* que se dará a las naciones (*goyyim*). Por todo esto *Torá* significa, según estos autores, *instrucción* (Gray, Wade, Powis-Smith, Duhm, Östborn). No empece a este sentido que los LXX traduzcan *Torá* por νόμος, pues frecuentemente traducen por νομος, cuando debían traducir *instrucción*, διδαχή, διδασκαλία

Edad del vaticinio.

Según Wade, Peake, Powis-Smith, las ideas de Is. 2,1-5 son postexílicas: la conversión de las naciones, la peregrinación a Sión son ideas típicas de profetas postexílicos. Además la expresión באחרית הימים se aplica por primera vez en sentido mesiánico en Ez. 38,16. Luego el vaticinio es reciente (Gray y otros). O. Procksch duda de si es o no de Isaías. Kissane: es de Isaías. ¿Quizá el texto sea de Miqueas, pues está repetido en Miq. 4,1-5? Davies: no es de Miqueas porque la transición de Miq. 3,9-12 a 4,1-5 es antinatural, brusca.

---

de Moisés o Dios si no hay un determinativo. Sólo en Sl. 78,5 probablemente *Torá*, sin determinación ulterior, se refiere a la *Torá mosaica* (págs. 9-10).

Para P «*Torá* is a specific piece of instruction concerning the performance of a specific act of ritual» (pág. 11).

Las pocas veces que la palabra ocurre en los Profetas cercanos al postexilio, significa *Torá* de Mošé cuando con la palabra va el determinativo. En general: «neither *Torá* alone nor *ha-Torá* was used in post-Exilic Judaism to denote the written Law of Moses as contained in Pentateuch. To give the word this sense, a restricting modifier was necessary» (pág. 12).

En tiempo del Destierro, el significado de *Torá* en Ez. y en Lam. (2,9) no se refiere a la Ley de Moisés.

Respecto al Deutero Isaías, *Torá* en Is. 42,21 tiene significado dudoso; el texto de Is. 42,21 también es dudoso (cf. LXX); en 51,4, *Torá* puede equivaler a *ha-Torá*, «but in any case the poet expects his hearers or readers to recognize whot law is meant» (pág. 14); en Is. 51,7 (*toratí*) y en Is. 42,24 (*torató*) se refieren a la *torá* de Yahvé; en Is. 42.24 *torató* «is the *torah* of the servant of Yahweh» (cf. LXX) (pág. 14). En Is. 40-55, *Torá* tiene un significado específico, aun sin ir acompañada de determinativos.

Según W. C. Graham, *Torá* significaría en tales capítulos «public order» (página 14); según la autora, en Is. 42,21 y 51,4 (pág. 20) podría significar el Deuteronomio; en Is., caps. 1-39, de seis veces que se lee la voz *Torá*, tres veces con certeza [Is. 1,10; 30,9; 8,16] y dos con probabilidad [Is. 8.20; 5.24], significa las enseñanzas de los Profetas (pág. 21). La autora no explica Is. 2,3 = Miq. 4,2. En Jr. 31,33 «as usually interpreted a contrast to the written law of Deuteronomy is definitely implied» (pág. 19). Como se ve, este estudio de Pettibone no favorece las traducciones de Davies.

Primera observación de Davies.

Supuesto que el vaticinio sea postexílico y que la palabra *Torá* signifique «instrucción», Davies argumenta de esta manera: la «instrucción» religiosa en el postexilio se hacía en el Templo por el sacerdote o profeta sobre la *Torá de Moisés*. Luego, *las personas que integraron nuestro vaticinio en Isaías y Migueas en tiempo postexílico, no veían esta «instrucción» incompatible con la Torá de Moisés.*

Davies se opone «most emphatically» a Cheyne para quien la *Torá* que saldría de Sión no puede ser la *Torá* de Moisés. No se puede dudar —palabras de Davies— que las dos estarían a la misma línea.

Segunda observación de Davies.

En este vaticinio aparece que Yahvé será *Maestro*, pues enseñará, y *Rey*, pues juzgará. Posiblemente por ser *Rey* será *Maestro*. Ya Robertson Smith dijo que desde antiguo Dios, *Rey* de Israel, *enseñaba* por oráculos y daba decisiones jurídicas difíciles. North, sin embargo, niega que el Rey dé *Torá*. Östborn y North convienen en que, por lo menos, el Siervo de Yahvé (Is. 42,1) dará *mišpaṭ*, como Rey, y *Torá* como Profeta (como Maestro). Pues bien —concluye Davies estas intrincadas razones—, podemos pensar en Yahvé que como *Rey* dé *mišpaṭ*, y ejercitando función profética, dé *Torá* (102).

Basta leer las líneas precedentes para percatarse de que los críticos, aún los protestantes y racionalistas, que son a los que Davies pide opinión, no interpretan el vaticinio de la Ley de Moisés; pero Davies sostiene que si el vaticinio no se refiere a la *Torá* de Moisés, por lo menos no la excluye: que el vaticinio no profetiza una enseñanza contraria o distinta a la de Moisés.

Siquiera sea brevemente, pues la falta de sustancia probativa no autoriza más detenimiento, vamos a opinar sobre los extremos del oráculo tocados por Davies.

Mesianidad: Los autores católicos no dudan de ella (103) siguien-

---

(102) *Torah in Messianic Age...*, págs. 34-38.

(103) La expresión *bĕ-aḥărit ha-yamim* es mesiánica; cf. Nm. 24,14; Os. 3,5; Ez. 38,16. Cf. MAX L. MARGOLIS, *Micah*, págs. 43-44; cf. J. FISCHER, *ibid.*, pág. 37. En Raši a Is. II, 2 *aḥărit ha-yamim* significa el fin de la idolatría. Radaq, *ibid.*, dice, en cambio: «Siempre que se dice *aḥărit ha-yamim* se refiere a los días del Mesías.»

do en esto su tradición y también la tradición judaica, que corrobora Ha-Lurquí, en la sesión 32, confirmando la interpretación mesiánica con un texto de Raši que, un tanto cercenado, saca del *Pugio* (104), donde se aduce una autoridad de Abraham I. 'Ezra, en la que se confirma entender los rabinos el texto en sentido mesiánico.

Significado de la palabra Torá: El paralelismo parece indicar que significa lo mismo que *dĕbar Yahvé*, «la palabra de Yahvé»; pero, ¿qué sentido tiene דָּבָר? Alguna vez (105) significa lo mismo que Ley, *Torá*; mas el valor ordinario es «palabra», «instrucción». En Is. I, 10 hay el mismo paralelismo de *Torat Elohenu* y *dĕbar Yahvé*, y ciertamente aquí no se trata de la *Torá* mosaica. Cf. J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah*, I-XXXIX (Cambridge, 1897), págs. 6-7, nota 10. Luego parece que *Torá* en nuestro texto equivale a «instrucción», «enseñanza». Pero aún en el supuesto poco verosímil que significase *Ley*, de sí tanto podría tratarse de la *Torá* de Moisés, que de otra *Torá*, de otra Ley, v. g.: la de Cristo. La Vulgata, por ejemplo, ha traducido *Torá* por *Lex* (= quia de Sion exibit Lex...) apuntando a la Ley cristiana. En cambio, el Targum parece apuntar a la antigua Ley: traduce *Torá* por אוֹרַיְתָא: la Ley (106). Is. 2,3:

וילפננא מאורחן דתקנן קדמוהי ונהך באלפן
אוריתיה ארי מציון תיפוק אוריתא ואולפן
פתגמא דיהוה מירשלם

Y nos enseñará acerca de los caminos que son rectos ante El y caminaremos en la enseñanza de su ley, pues de Sión saldrá la ley y la enseñanza de la palabra de Yahvé de Jerusalén.

¿Qué significa *Orayta*? Es una voz polivalente como *Torá*: puede significar cualquier clase de Ley, mosaica u otra: puede significar lo mismo que אולפן o enseñanza. ¿Cuál es su significado concreto en la paráfrasis?

En el comentario hebreo al Targum de Isaías, publicado por Harry S. Lewis (107), se vierte el sentido del Targum en estos términos: «la frase «nos enseñará acerca de los caminos que son rectos

(104) *Pugio Fidei*, págs. 433-434.

(105) Nm. 36,6; Sl. 118,57.

(106) Cf. J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, pág. 9.

(107) Harry S. Lewis, *Targum on Isaiah*, caps. I-V, with Commentary (Londres, 1889), págs. 15-16.

ante El», se refiere a la práctica de la justicia y derecho (*ṣĕdaqa* y *mišpaṭ*) en general, ya que «caminos de Yahvé» equivale a justicia y derecho según Gn. 18,19. El oráculo predice después una *enseñanza de la Ley*, pormenorizada en todos sus detalles, en orden a su perfecto cumplimiento».

Así pues, si nos fiamos de este exégeta targúmico, H. J. Lewis, la voz *Orayta*, en el Targum, ciertamente se refiere a la Ley de Moisés.

Oralmente nos hemos informado del significado que *Torá* tiene en Is. II, 3 para varios profesores judíos. M. Zucker: no se refiere a la *Torá* de Moisés, significa «guidance»; Kutscher: no se refiere a la *Torá* de Moisés; la explicación dada por H. L. Ginsberg es que significa «oráculo» de Dios en general, y que en Is. nunca significa Ley de Moisés.

Edad del vaticinio: Los hipercríticos aseguran que es postexílico porque las ideas del oráculo —conversión de las naciones y peregrinación a Sión— son postexílicas. Luego el vaticinio ni sería de Isaías ni de Miqueas, profetas anteriores al exilio.

He ahí la falacia del racionalismo, el círculo vicioso: este vaticinio es postexílico porque sus ideas son postexílicas; estas ideas son postexílicas porque no son de Isaías o Miqueas, es decir, anteexílicas. Decir, como es dogma en el racionalismo, que las ideas «universalistas» (v. g.: conversión de gentiles) son posteriores al destierro se basa en que están profusas en profetas del exilio o postexilio, sobre todo en el Deutero Isaías (108), al cual se hace del tiempo del destierro precisamente por estas ideas, y por otras razones que han convencido a la mayoría de los exégetas protestantes y judíos (109).

Vamos a despegarnos del racionalismo; vamos a suponer que el vaticinio que estudiamos, Is. 2.1-4, sea preexílico: entonces ya antes del destierro —en tiempo de Isaías y Miqueas su contemporáneo— la Escritura contiene ideas «universalistas». Y a la verdad, ¿qué dificultad hay en que Dios manifestase, muchas, pocas veces o una sola vez en el s. VIII a. C. las ideas universalistas que reveló frecuentemente a los Profetas del destierro o posteriores?

---

(108) Cf. A. G. HEBERT, *The Authority of the Old Testament* (Londres, 1947), págs. 169-172; DAVIDSON, *ob. cit.*, pág. 391. Cf. SKINNER, *ob. cit.*, pág. 15, afirma que las ideas de Is. II, 2-4 son de Isaías, y «The assertion that the conception presented would be unintelligible in the age of Isaiah may be disregarded».

(109) Cf. las respuestas de la Comisión Bíblica sobre el Deutero Isaías en *Act. Apost. Sedis*, XLI (1908), pág. 613 ss.; *Denz.* 2115-2119.

Respecto a las dos observaciones de Davies, nada dilucidan y nada prueban.

Primera observación: No tiene valor por basarse en el supuesto —falso como acabamos de ver— de que el vaticinio de Is. 2,1-4 es posterior al destierro. Pero aunque el supuesto fuese verdadero, y por tanto, aunque el autor del vaticinio viese cómo en el Templo se impartía la instrucción religiosa sobre la *Torá de Moisés*, no se sigue lo que Davies concluye, a saber, que no haya profetizado una instrucción religiosa basada en una *Torá* distinta de aquélla que se leía en el Templo. Además, el estudio de Pettibone (cf. nota 10la) prueba que *Torá* después del Destierro no significa *Torá* de Moisés.

Segunda observación de Davies: No tiene más valor que el de un «podemos pensar».

En suma: Davies nada prueba a base de Is. 2,1-4 (110) y nada prueba a base de los otros textos bíblicos examinados (110a).

---

(110) Véase la exégesis católica de este vaticinio en cualquier manual bíblico; v. gr., J. PRADO, *Praelectiones Biblicae Vet. Testam.*, I (Turín-Madrid, 1934), páginas 351-352. Véase en pág. 348 bibliografía católica. Cf. A. CONDAMIN, *Les chapitres I et II du Livre d'Isaïe*, págs. 1-20 («Révue Biblique», 1904).

(110a) Como todo el escrito de Davies versa acerca de lo que pensaban los judíos antiguos o medievales respecto a la duración de la *Torá* en la Edad Mesiánica, es de interés secundario saber qué es lo que piensan los judíos actuales sobre tal duración. Pero es interesante saber cómo los judíos de hoy interpretan el *pensamiento mesiánico de los Profetas* —el pensamiento de los que estaban inspirados y hablaban en lugar de Dios—. Uno de los mejores exégetas del judaísmo contemporáneo, H. L. Ginsberg, nos ha expuesto su pensamiento en estos o parecidos términos: La concepción mesiánica de los Profetas era enteramente distinta de la concepción mesiánica, que la exégesis rabínica (y cristiana) posterior les atribuyó. Una cosa es la Biblia y otra la Teología y la Exégesis rabínica y medieval. Los Profetas esperaban a un Mesías, pero le esperaban no para largo plazo, sino para el tiempo de su vida; y este Mesías, según Ginsberg entiende, a Is. no es un ser distinto del mismo Dios: es Dios mismo. La función del Mesías, según los Profetas interpretados por Ginsberg, se sustanciaría en dos cosas principales: redimir a Israel temporalmente, y conferirle una especie de impecabilidad. La exégesis de los judíos posteriores obedece a un concepto mesiánico distinto, el cual fracasado, dió origen a otra exégesis reinterpretativa.

Naturalmente, no todos los exégetas judíos modernos son tan racionalistas, y enemigos de la Teología y Exégesis tradicional en orden a interpretar el pensamiento de los mismos Profetas. Davies, y aún más que él, nosotros, al interpretar los pasajes mesiánicos del A. T., hemos creído que Teología, y tradición interpretativa, no se riñen con la auténtica Exégesis de la Escritura; esta línea conservadora hemos seguido aun a sabiendas del riesgo de ser tildados de exégetas con

III

Discusión de los pasajes de la literatura midrášica o talmúdica relativos al cambio de la Torá

Después de haber discutido las perícopes viejotestamentarias en que el profesor norteamericano quiere apoyar la vigencia mesiánica de la *Torá* mosaica, habríamos de internarnos, para reexaminarlos, en los textos de Apócrifos y Pseudoepigráficos que aduce en la segunda parte de su estudio (111); mas sería tarea inútil y tiempo perdido; el mismo Davies está en que la Apocalíptica judía no da apenas materia para esclarecer la opinión judaica de la pervivencia mesiánica de la *Torá* (112). Vamos, pues, derechos a la Literatura rabínica.

La actitud de los judíos antiguos, respecto a la *Torá*, tal cual la revelan las fuentes —nos dice Davies— fué de máxima benevolencia, de superestimación. Desde 'Ezra empezó a levantarse la marea en favor de la Ley, que con el tiempo anegó, inundó toda la vida religiosa y nacional. Se creyó a la *Torá*, preexistente a la Creación (113) e inmutable en el futuro. Esta inmutabilidad era dogma para los judíos palestinenses; lo era hasta para los helenísticos. Y era dogma que la *Torá* sería inmutable en su conjunto y en cada ley particular. Quizá la polémica y roce contra los cristianos motivó el insistir de los judíos sobre la inmutabilidad. Tan crecida era la fe en la *Torá*, que, para acomodar a ella la vida hasta en las minucias, se empezó a codificar la *hălaká* en diversos códigos ya desde el s. I d. C., culminando esta labor de codificación en la Mišná, almacén y agosto de las ideas corrientes en los círculos judaicos dominantes: entre los fariseos. ¿Había otro pensamiento, respecto a la vigencia futura de la *Torá*, distinto, contrario, al de los fariseos? Para Davies ello es

---

«preconceptos». Otro gran exégeta judío, Robert Gordis, recientemente [cf. JBL (1947), pág. 187] constataba que los exégetas católicos interpretamos siempre teniendo en cuenta ciertas ideas teológicas respecto a la Biblia.

(111) *Ob. cit.*, págs. 39-49. El lector interesado en este punto lea en la obra clásica de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, los pasajes pertinentes siguiendo el índice de materias, *Law*.

(112) *Ob. cit.*, pág. 40.

(113) Entre los musulmanes fué también dogma la preexistencia eterna del Corán.

posible; incluso le parece probable que *mucho material de la tradición relativo a la naturaleza y cometido de la Torá en la Edad mesiánica haya sido o ignorado o deliberadamente suprimido o modificado* (114). Además Davies concede que de hecho hubiera expectación de ciertos cambios accidentales —mermas o añadidos de poca monta, tal como aclaraciones—, pero nunca una nueva *Torá* o abrogación de la antigua.

Vamos a reexaminar los textos en que basa el profesor de Duke esta última conclusión: vamos a ver si de ellos sólo se deduce la creencia en cambios accidentales (Davies) o esenciales (nosotros).

1.—*Pasajes sobre la cesación en Edad mesiánica de ciertas leyes sobre fiestas.*

ר' פנחס ור' לוי ור' יוחנן בשר' מנחם דגליא
לע"ל כל הקרבנות נטלין וקרבן תודה אינן
בטל כל התפילות בטולות התודה אינה
בטילה הה"ד...

A) *Wa-Yiqra Rabba 9,7.*

R. Pinḥas y R. Leví y R. Yoḥanán en nombre de R. Mĕnaḥem de Galilea (o Galia), dijeron: En el futuro todos los sacrificios cesarán; pero no cesará el sacrificio de acción de gracias; cesarán todas las plegarias; pero no cesará la (plegaria) de acción de gracias. Esto es lo que está escrito en Jr. 33,11.

Interpretación de Davies: algunos creían que en la Edad mesiánica, de la que el texto trata, cesarían los pecados, y por tanto «the vast majority of sacrifices, which naturally dealt with the taint of sin» (115).

1.* *Observación: sobre las causas de los sacrificios.*

Nosotros admitimos que de este texto se concluye que todos los sacrificios menos los llamados *todá*, o de acción de gracias, cesarán;

(114) *Ob. cit.*, pág. 53. Cf. lo que decimos en nota 175a.

(114a) Este es el texto del Midraš *Va-Yiqra Rabba*, Ed. Stettin, 1860, Vilna, 1887; véase su edición crítica por MORDECAI MARGULIES, *Midraš Vayyiqra Rabbah*, a Critical Edition based on MSS. and Geniza fragments. Part I; Chapters I-XI (Jerusalén, 1953), págs. 185-6.

(115) *Ob. cit.*, pág. 54.

lo que no admitimos es la inexacta explicación de Davies: que la creencia en la cesación de los pecados explique la creencia en la cesación de *todos* los sacrificios menos los de *todá:*

La cesación de pecados explica la cesación de los sacrificios expiatorios del pecado: los sacrificios llamados *ḥaṭṭa't* y *ašam: pro peccato* y *pro delicto*, los cuales ni eran los más numerosos ni los más importantes. Los sacrificios más numerosos y los de rango superior eran los sacrificios de holocausto, עוֹלָה. Estos ὁλοκαυτόματα se ofrecían a diario, mañana y tarde: constituían el *tamīd:* el acto más sagrado de la liturgia, de finalidad latréutica y sólo indirectamente expiatoria o eucarística o impetratoria. El sacrificio *ḥaṭṭa't* o *ašam* no era obligatorio más que ciertas fiestas; el *'olá* lo era a diario, y más solemne, con más víctimas, en las fiestas. Además había los sacrificios «pacíficos», o *šĕlamim*, de carácter voluntario, pero muy frecuentado por los píos israelitas; y en los *šĕlamim* distingue el Levítico tres clases: תּוֹדָה, sacrificio de alabanza o acción de gracias; נֶדֶר o sacrificio votivo; y נְדָבָה, o sacrificio espontáneo.

Finalmente también eran sacrificios, si bien de segundo orden y de carácter complementario y no sangrientos, las *minḥá* u ofrendas: los doce panes de la proposición renovados cada sábado; el incienso cada mañana quemado; las tortas que se ofrecían mañana y tarde, etcétera... (116).

Como se ve, la mayor parte de los קרבנות, o sacrificios, no eran directamente expiatorios del pecado. Luego no se puede explicar la cesación de todos los sacrificios menos el de תּוֹדָה, de que dice el Midraš Lev. Rabbá, por la cesación de los pecados en la Edad mesiánica.

Respecto a las causas de los sacrificios, nos da información preciosa la Controversia de Tortosa, sesión 33. El controversista cristiano propuso como argumento de la cesación de los sacrificios en tiempo del Mesías, la cesación de sus causas, las cuales según los diversos doctores hebreos son tres. Según una opinión, la causa era contrarrestar con el sacrificio el influjo de los astros, capaz de inferir la muerte al hombre, si éste no entregaba en obsequio del astro la vida de un animal en sustitución de la suya. Por eso todos los pueblos tenían sacrificios cruentos, diversos según la diversidad de astros de la región.

---

(116) Cf. A. MÉDEBIELLE, *ob. cit.*, págs. 31-64; GEORGE BUCHANAN GRAY, *Sacrifice in the Old Testament.* Its theory and practice (Oxford, 1922), págs. 1-25.

Patrocinador de esta opinión herética, idolátrica, para todos los judíos, fué un conocedor de las rutas celestes: Abraham I. 'Ezra.

La segunda opinión acerca de la causa de los sacrificios es la de los Talmudistas, según los cuales los sacrificios, *pro majori parte*, se hacían a Dios para librarse de la pena del pecado: la muerte, sacrificando en lugar del pecador, un animal. En confirmación, Jerónimo aduce la práctica de los judíos contemporáneos de matar en las vísperas de Kippur, un pollo sobre la cabeza del hijo, diciendo con gran devoción estas palabras: «Iste pullus sit loco istius hominis, sanguis istius loco sanguinis istius, caput istius loco capitis istius, corpus istius loco corporis istius, membra istius loco membrorum istius».

Estos talmudistas creen también que algunos sacrificios se hacen para sobornar al diablo para que no dañe; así al macho cabrío que el Sumo Sacerdote echaba al desierto en el día de Kippur, se le despedía con el fin de «sobornar al diablo». Cf. Lev. 16,21-22.

Una tercera opinión es la Maimónides (117): la causa final de los sacrificios es preparar al culto interno de Dios sin violentar la naturaleza y las costumbres: todos los pueblos sacrificaban a sus ídolos; Dios para no romper violentamente con esa costumbre mandó que se hiciesen a El esos mismo sacrificios, los cuales son puro medio y preparación para el culto verdadero de Dios y, por lo mismo, los profetas recalcan el valor inferior de los sacrificios (118).

Los rabinos en la sesión 44, manifestaron su voluntad de prescindir de la primera y tercera causa, sin pronunciarse ni en pro ni en contra de su autenticidad. Sólo se explicaron acerca de la segunda causa, que según ellos es la opinión «más católica» (lee: más ortodoxa) al respecto, si bien la explican de modo distinto que el converso. En su afán de corregir al converso, manifiestan que para algunos, el fin de los sacrificios es oculto y misterioso. Hay pasos del Sagrado Texto en los cuales el fin del sacrificio parece ser propiciatorio e impetratorio, no expiatorio: Gn. 4,4; Gn. 8,20; Gn. 8,21; Gn. 46,1-2; I. Re. 7,9. Las causas de los sacrificios son, para los rabinos de Tortosa, «aliqua magna misteria secreta et Deo occulta».

---

(117) Cf. *Moré ha-Nĕbukim*, part. III, c. 32; versión inglesa del original árabe de M. FRIEDLÄNDER, 2.ª ed. (Londres, 1910), págs. 322-326. Cf. *Pugio*, Dist. III, c XII, art. XIII, págs. 809-813.

(118) Cf. I. Re. 15,22: «Numquid voluntas est Deo in holocaustis?». Is. 1,11: «Quid mihi multitudo victimarum vestrarum ait Dominus». Jr. 7,22: «Non locutus sum patribus vestris nec precepi eos... super verbo holocausti et victime».

A Jerónimo no agradó que aquellos rabinos, sus contrincantes, «tenidos por los rabinos más notables, y mayores que había en todo el mundo» (119), le despreciasen la opinión primera y tercera —la de Abraham I. 'Ezra y la de Moisés de Egipto (= Maimónides)—, considerándolas «non catholicas» (no ortodoxas). Ningún judío por escrito las ha reprobado: *que quidem sunt in majori auctoritate quam inter judeos a quingentis annis citra fuerunt.*

2.ª *Observación: sobre el texto y contenido del Midraš.*

Otra observación tenemos que hacer, y es que el profesor Davies habría debido cotejar el *Midraš Wa-Yiqra Rabba* 9,7 con el *Midraš Tĕhillim* a Sl. 56,13: *Super me Deus, vota sua solvam, confessionem* (vel laudem), *tibi* (y con el *Midraš Tĕhillim*, Sl. 100 [4] y con el texto del *Yalquṭ, Tĕhillim*, remez 774).

Compárese el texto de este Midraš, cual lo ofrecen el *Pugio* (120) y Ha-Lurquí (121), con el Midraš del Levítico 9,7 y se observará que se trata del mismo Midraš con texto alterado (122):

אמר רי פנחס בשם ד' לוי ור' לוי (123) בשם
ד' מנחם כל התפלות בטלות לעתיד לבוא והודאה
אינה בטלה וכל הקרבנות בטלות והתודה
אינה בטלה לעולם שכן כתוב ותעמודנה שתי התודות
בבית יהוה תורה כנגר תפלה ותודה כנגד הקרבן

Traducimos:

Dijo R. Pinḥas a nombre de R. Leví y R. Leví (Ed. de Venecia, R. Joḥanán) a nombre de R. Mĕnaḥem: en el futuro cesarán todas las oraciones pero la *hodaá* (la oración de ala-

(119) Sese. 44: «Valde miror de vobis, qui reputamini pro notabilioribus et rabinis majoribus qui sint in universo...».

(120) *Dist. III, c. XII, apart. XVI;* págs. 814-815.

(121) Ses. 33.

(122) En el artículo de I. Baer, *Ha-Midrašim ha-mĕzuyyafim*... no hemos encontrado inculpación a R. Martí, por causa de este Midraš.

(123) Ed. de Venecia, 1546: ור' יוחנן Cm. Buber, *Midraš Tĕhillim*, pág. 294, nota 16: muchas variantes.

banza (124) no cesará; y todos los *qorbanot* (sacrificios) cesarán, pero la *todá* (la confesión) nunca cesará; porque está escrito (125): «estarán las dos confesiones en la casa de Yahvé: una, en vez de la *tĕfil·lá* (oración) y otra en vez del *qorbán* (sacrificio).

Comparando los dos midrašim, se observan variantes respecto a las cosas que cesarán:

Cesarán:	*No cesarán:*
Wa-Yiqra Rabba: כל קיבנות todos los sacrificios.	קרבן תודה el sacrificio de alabanza.
Midraš Tĕhillim: ídem, ídem.	והתורה la confesión. (125 a)

Significado del Midraš:

Según Jerónimo (s. 33), cesarán las oraciones antiguas, las que se acostumbran a recitar en el Templo de Jerusalén, las cuales eran sólo peticiones de cosas temporales (126) y serán sustituídas por la oración del tiempo mesiánico, la הוֹדָאָה o oración de *alabanza*.

---

(124) *Pugio*, ibidem: «Confessio vel laus»; Ha-Lurquí, ses. 33: «laus».

(125) Neh. 12,40.

(125a) He aquí otras observaciones acerca del texto de este Midraš: En el *Midraš Tĕhillim* a Sl. 56. Edic. Buber, pág. 295, se lee a continuación del Midraš que acabamos de citar según el *Pugio*, que quedarán dos todot: *todat ha-qorbán* y *todat tĕfillá*. El texto del Midraš en *Midraš Tĕhillim* a Sl. 100 [4], pág. 226, expresamente lee: *qorbán todá eno baṭel*, pero a continuación añade que quedarán *todot kĕ-néged tĕfillá u-kĕ-néged qorbán*. En el *Yalquṭ*, rémez 774, Ed. 1926, pág. 922 falta: *Wĕ-kol ha-qorbanot bĕṭelot wĕ-ha-todá enah bĕṭelá*, pero se dice que permanecerán *todat tĕfillá* y *todat qorbán*. En el *Yalquṭ*, rémez 493, se distinguen claramente los sacrificios *ḥaṭṭat*, *ašam* y *todá* y el Midraš se cita primero según el texto del *Va-Yiqra* (*Kol ha-qorbanot bĕṭelín, wa-qorbán todá enó baṭel*), y a continuación: *Kol ha-qorbanot bĕṭelín wa-hoda'á ena bĕṭelá*. Continúa el Midraš diciendo que permanecerá *qorbán todá* y *hoda'á*.

Aun hay más variaciones en la presentación del Midraš en cuestión en el *Midraš Tanḥuma* y en la *Pĕsiqṭa* (cf. *M. Tĕhillim*, pág. 295; nota 18).

De todo lo cual se concluye que el Midraš ha sido transmitido con poca fidelidad, pero que la lección *todá* del *M. Tĕhillim* probablemente hay que entenderla como *qorbán todá*, en el cual caso el sentido dado por Jerónimo y el *Pugio* sería equivocado.

(126) Ses. 44: «...alias attendite ad illam magis sanctam orationem quam per totum annum dicere deputatis; quam quidem summus sacerdos, cum sancta sanctorum die indulgenciarum introibat, ex consuetudine faciebat, quia tota illa oracio erat rogare pro abundancia et fertilitate et prosperitate bonorum temporalium».

Cesarán todos los sacrificios cruentos expiatorios del pecado y serán reemplazados por la תוֹדָה o *confesión* de los pecados, con que éstos se perdonan. Ahora bien —concluye Jerónimo—, ambas cosas: la cesación habitual de las oraciones interesadas, «propter materialia», se ha cumplido en la Iglesia de Jesucristo, la cual en su Liturgia sólo se preocupa de bienes espirituales. Y el cese de sacrificios cruentos es también patente en la misma Iglesia.

Los rabinos, al replicar en la sesión 44, admitieron la autoridad del *Midraš Tĕhillim*, alegada por el converso, pero la explicaron suponiendo en el texto en lugar de תוֹדָה, esta otra expresión קָרְבַּן תוֹדָה, que se encuentra en el *Va-Yiqra Rabba*. La explicación es algo distinta: cesarán las oraciones porque habrá tal abundancia que no habrá que pedir, sino sólo que agradecer: quedarán pues, sólo, las *oraciones de alabanza*. De los sacrificios cesarán los expiatorios, porque en la Edad mesiánica no habrá pecados, mas no cesarán los demás sacrificios no expiatorios, a saber, el קָרְבַּן תוֹדָה o *sacrificio de alabanza* y los *tĕmidim* o sacrificios perpetuos: la doble עולה cotidiana y los sacrificios *musafim* (126a).

Como se ve, los rabinos entendieron la supresión de «*todos* los sacrificios» como supresión de *todos* los sacrificios *expiatorios*; y no entendieron erróneamente, como Davies, que todos o casi todos los sacrificios eran expiatorios de pecado, puesto que exceptúan los sacrificios de holocausto, los *minḥá* y los sacrificios *todá*.

Pero aún los expiatorios no cesarán del todo: para ellos la palabra בטלות, *cesarán*, no quiere decir que cesarán completamente, sino que se harán muy de raro en raro. El que ciertamente no cesará será el קרבן תודה, *sacrificio de alabanza*, que es un sacrificio cruento. Que no cesará este sacrificio, lo dice «expressis verbis» el Midraš.

En su contrarréplica (s. 44), Jerónimo rechaza la explicación judaica y reafirma que el Midraš pregona claramente: 1) Que en el tiempo del Mesías *todos los sacrificios* —todos sin excepción— serán anulados. 2) Que esta anulación es total y no intermitente. 3) Y que no quedará tampoco el קרבן תודה; esta es una lección que no está en el Midraš; la lección auténtica es תוֹדָה; que significa *confesión*. En breve cesarán todos los sacrificios y sólo quedará la תוֹדָה o *confesión* de los pecados en su lugar.

(126a) La misma explicación en el Comentario *Yĕdé Mošé* al *Wa-Yiqra Rabba*, 9, 7, *ad calcem*. Cf. la misma explicación del Qimḥí en BUBER, *Midraš Tĕhillim* (Vilna, 1891), pág. 295; nota 19.

Resumiendo el sentido del Midraš:

Jerónimo: Cesarán todos los sacrificios.
Davies: Cesarán todos, menos el קרבן תודה sacrificio de acción de gracias.
Los rabinos disputantes y nosotros: Cesarán todos los sacrificios expiatorios, pero no el קרבן תודה, los *tĕmidim* y *musafim*.

(B) *Yalquṭ Sim'oni a Proverbios 9,2* (126b).

«Todas las fiestas cesarán, pero los días de *Purim* no cesarán nunca» (לעולם). R. El'azar dijo: tampoco el día de *Kippur cesará nunca* (לעולם), puesto que se ha dicho (Lev. 16,34): «Esto será para nosotros como estatuto eterno» (לחקת עולם).

Interpretación del prof. Davies:

Cree que el pasaje es antiguo: probablemente del 80-120 d. C., pero «posiblemente» no hay que tomar las afirmaciones tal cual suenan; «posiblemente» sólo pretenden inculcar la importancia de Purim y Kippur; mas «posiblemente» el Midraš prevee cambios radicales en las fiestas de la Edad mesiánica.

Como advertirá el lector, la interpretación de Davies es sólo una interpretación de posibilidades («may be»; «it is arguable that...»; «we cannot rule the possibility that») y posibilidades antitéticas. Es decir, es una explicación que no explica nada. ¿Cuál es la razón para no tomar la cesación de las fiestas, menos la de Purim y Kippur, como suena en el Midraš? Sencillamente ésta: que R. El'azar fundamenta la eternidad de Kippur en las palabras del Lev. לחקת עולם (será para estatuto eterno), palabras que también se dicen en Ex. 12 17 de la fiesta de Pascua, en Lev. 23,21, de la fiesta de *Sabu'ot*, y en Lev. 23,41, de la fiesta de *Sukkot* o Tabernáculos. Luego si Kippur, por haber sido instituída como חקת עולם, ha de ser eterno; también lo deben ser las otras fiestas: *Sabu'ot*, *Pésaḥ* y *Sukkot*.

Esta explicación no es aceptada por D. Daube, según Davies mismo testifica en nota, ya que de la fiesta de Kippur el Lev. 16,34 dice únicamente que será «estatuto eterno», mientras de las demás fiestas

(126b) *Yalquṭ Sim'oni*, rémez 944, pág. 980.

se dice que será «estatuto eterno para vuestras generaciones»: de Kippur se predica eternidad absoluta, de las otras fiestas, eternidad relativa; una no cesará; las otras sí.

Nuestra interpretación e interpretación de Yosef Albó.

A nuestro modo de ver, Davies falsea el sentido del Midraš, el cual evidentemente establece una *oposición en la duración* —en el tiempo— entre las fiestas de *Purim* y *Kippur* y las demás fiestas; unas serán perpetuas, otras no. Esta oposición en la duración se convierte, en la explicación del Profesor de Duke, en *oposición de importancia*. ¿Cree el lector que la frase: «todas las fiestas son menos importantes que Purim y Kippur» traduce el sentido de la frase: «todas las fiestas cesarán menos la de Purim y Kippur»? (126c).

Distingamos en el Midraš tres cosas: *a*) la afirmación respecto al cese de todas las fiestas, menos Purim y Kippur; *b*) el valor que las pruebas bíblicas alegadas tienen para el autor o autores del Midraš; *c*) el valor objetivo de estas pruebas.

Respecto a lo primero disentimos —lo acabamos de decir— de Davies. Respecto a lo segundo, creemos que el autor del Midraš creía en el valor de la prueba bíblica, y esta creencia del autor del Midraš —y no el valor objetivo de la misma— es lo que nos interesa, ya que lo que se busca es saber qué opinaban los antiguos judíos respecto a la cesación de la *Torá*.

Respecto a lo tercero, al valor «objetivo» de las pruebas bíblicas en orden a inferir la eternidad de las dos fiestas mentadas, creemos con Davies, contra Daube, que tales pruebas no demuestran la perpetuidad, la eternidad de las fiestas. Cabalmente, en el *Séfer 'Iqqarim*, de Yosef Albó —quizá el más conspícuo disputante de la Controversia de Tortosa—, hemos encontrado una larga demostración (127) de que las expresiones de eternidad del Viejo Testamento עולם , מעולם עד עולם , אות היא לעולם , לדורותיכם , חקת עולם עולמים בכל מושבותיכם לנצח no significan más que una eternidad relativa. La finalidad de Y. Albó es probar contra los que quieren a base de estas expresiones probar la eternidad de la Ley mosaica, que

(126c) La fiesta de Purim, comparada con otras festividades judías, tiene importancia muy relativa. Cf. G. F. Moore, *Iudaism* (Cambridge, 1927), págs. 51-54

(127) Cf. Edic. de I. Husik (Filadelfia, 1930), vol. III, c. 16, págs. 138-148.

tal prueba no es auténtica. Entre los ejemplos de falsa eternidad (la del Sábado (128); de Pascua (129), etc. (130)), cita en primer lugar la eternidad de la fiesta de Kippur: Lev. 23,31: חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם. Si todas estas expresiones significasen eternidad —continúa Albó rememorando sin duda réplicas de Jerónimo en Tortosa— los adversarios podrían argüir que sólo son perpetuos los preceptos de la Ley de los cuales se predica tal eternidad; y que todos los otros han de ser abolidos. No significan, pues, eternidad, sino otra clase de duración: v. gr. la prohibición de comer la grasa y sangre *en todas vuestras moradas*, según el Talmud (131) significa que tal prohibición ha de durar no sólo cuando haya sacrificios, sino cuando deje de haberlos (132); el mandato de que la fiesta de Kippur será para vosotros un *estatuto eterno* (Lev. 16,34) significa—según los mismos talmudistas—que tal fiesta no ha de considerársela obsoleta estando en vigor las demás.

En suma: la mente de Y. Albó es que en estas expresiones de eternidad se habla ciertamente de duración, pero de una duración no perpetua, sino relativa, que se ha de determinar según el contexto (133).

De acuerdo con estas ideas, que sin reservas aceptamos como buenas, Yosef Albó interpreta la duración de las fiestas de *Pésaḥ* y *Sukkot*, los cuales son חקת עולם, estatuto eterno (134), y, al mismo tiempo, después de citarlo, interpreta nuestro Midraš —que él toma no del *Yalquṭ*, sino del *Wa-Yiqra Rabba*—: «Parece que los Rabinos en este Midraš quisieron indicar que la expresión חקת עולם [aplicada a Purim, Kippur, Pésaḥ Sukkot], «estatuto eterno», significa que nosotros no podemos abolir estas fiestas por nuestra propia voluntad, pero por Dios ya es posible que sean abolidas» (135).

Está, pues, claro que para Y. Albó nada se puede concluir, a base de las expresiones de eternidad de la Escritura, sobre la per-

---

(128) Ex. 31,17: אות היא לעולם

(129) Ex. 12,24: עד עולם

(130) Prov. 22,28; Jr. 2,20; Mal. 3,4; Sl. 61,5; Is. 45,17; Eccl. 1,10; Ex. 21,6; I Sm. 1,22; Nm. 8,25; Is. 32,14-15; Is. 63,9-10; Sl. 68,17; Lev. 24,3

(131) Kiddušin, 37 b.

(132) Este paso talmúdico supone, pues, una posible cesación de los sacrificios.

(133) *Séfer 'Iqqarim*, vol. III, pág. 141.

(134) A la de *Purim* se le aplica otra expresión equivalente.

(135) *Séfer 'Iqqarim*, vol. III, pág 142.

petuidad de las fiestas; ni siquiera de las fiestas de Purim y Kippur, aunque el Midraš que estudiamos diga de ellas que no han de cesar: quiere decir que no han de cesar por nuestra voluntad, pero puede que Dios las quiera abolir.

Tanto el *Pugio* como la Controversia de Tortosa callan sobre el Midraš que acabamos de explicar, apto como ninguno para defender la creencia judaica en la cesación de las fiestas.

2.—*Pasajes sobre cambios en las leyes de cosas puras e impuras en la Edad mesiánica.*

A) *Midraš Tĕhillim*, a Sl. 146,7 (136).

Texto:

ה' מתיר אסורים. מהן מתיר אסורים, יש אמרים
כל הבהמה שנטמאה בעולם הזה מטהר אותה
הקב"ה לעתיד לבוא... ומה שנעשה טהורים הין מקודם
לבני נח... ולמה אסר אותה לראות מי שמקבל
דבריו, וסי אינו מקבל, ולעתיד לבוא הוא מתיר
את כל מה שאסר;

Traducimos:

«Dios suelta a los presos» [es decir, permite las cosas prohibidas] (137). ¿Qué significa «suelta a los presos»? Algunos dicen: Dios declarará puros en el futuro (לעתיד לבוא) a todos los animales que en este mundo son impuros como eran puros antes los hijos de Noé... Y ¿por qué Dios los ató (= prohibió)?: para ver quién acepta sus palabras y quién no las acepta; en el futuro El (= Dios) soltará (= permitirá) todo lo que ató (= prohibió)».

Valoración del Prof. Davies (138).

Como de costumbre, Davies procura desvirtuar el valor probativo del Midraš. En el caso presente sólo puede alegar contra este Midraš tres pobres razones:

(136) Ed. Buber, pág. 535.

(137) מתיר אסורים es lo mismo que מתיר איסורים según el Midraš *Yĕlammedenu*; cf. *Séfer 'Iqqarim*, vol. III, pág. 148.

(138) *Ob. cit.*, págs. 57-59.

1.ª) Que יש אמרים «algunos dicen», no se refiere a judíos, sino a incrédulos, objeción que insinúa Buber, editor del *Midraš Tĕhillim*. (Nota en pág. 535).

2.ª) Que es un Midraš anónimo de data tardía, como ya observó Abrabanel, ya que la primera cita se encuentra en R. Mošé ha-Daršan del s. XI (objeción de Buber).

3.ª) El contexto subsiguiente procura desvirtuar el sentido del Midraš: las relaciones maritales incluso serán más severas. No obstante, este último sugiere la «posibilidad» de cambio en la *Torá*.

Esto es todo lo que tiene que oponer Davies a este Midraš que él cree ser mesiánico, si bien su amigo P. R. Weis, de la Universidad de Manchester, cree que trata de la «Edad final», la que seguirá a la Mesiánica.

Observaciones:

Es inexplicable cómo el docto Profesor de Duke, queriendo atacar al Midraš en cuestión, no le ataca por el flanco más débil que sería el de la autenticidad. ¿Es auténtico este Midraš? Vamos a ver opiniones contrapuestas: Jerónimo le cita en la Controversia de Tortosa; los polemistas judíos le niegan autenticidad; Buber le recoge en su *Midraš Tĕhillim* (138a); el Prof. Baeer pone en duda su autenticidad; el Prof. S. Liebermann la defiende.

Sigamos esta interesante discusión, de la que nada sabe el libro de Davies:

Controversia de Tortosa. Sesión 34. 3 de julio, 1413. Lunes. Se agita en controversia el problema de la abolición de los preceptos ceremoniales de la Antigua Ley: «An veteris legis cerimonialia, ut puta, cibaria et sacrificium, sacerdocium de tribu Levi et generis Aaron, post adventum Messie erant continuanda». Ha-Lurquí esgrime como primer argumento en pro de la abolición de ciertas leyes prohibitivas del Antiguo Testamento, la siguiente autoridad del *Bĕrešit rabba de R. Mošé ha-Daršán* (139), que transcribimos del MS. de Gerona (cf. MS. Vat. f. 85):

(138a) Pero en una larga nota (págs. 535-36) procura restarle valor, diciendo que, aunque no es una interpolación, pertenece a la parte no originaria del *Midraš Tĕhillim*, que sólo llegaba al Sl. 118.

(139) Cf. BRIERRE-NARBONNE, *Commentaire de la Génèse de R. Moïse le Predicateur* (París, 1932); texto hebreo en pág. 91; trad., pág. 90.

«Petit doctor: Quid venit nobis ad docendum Psalmista in Psalmo 145 [7], cum ait: «Dominus solvit compeditos»? Respondet: omnia quadrupedia que fuerunt in isto mundo inmunda, Deus dabit seu munda reputabit tempore Messie, quemadmodum erant munda filiis Noe, juxta Scripturam ubi dicitur in Genesis, cap. 9 [3]: «Et omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum, quasi olera» etc. Quemadmodum herbe omnibus licenciatur, ita animalia selvatica, seu fera, et domestica, licenciabuntur eis. Et ad idem, tempore Messie, licenciabitur omne quod prohibuit. Et si dixeris: Cur in hoc mundo prohibuit?: ut videret quis observaret ejus mandata, aut non. Non est forcior prohibicio quod muliere menstrua, et Deus licenciabit ea tempore Messie, cum sic sit scriptum Zacharie, cap. 13 [2]: «Et eciam prophetas et spiritum immundicie transferam de terra»; et non est major immundicia quam illa, quoniam sic dixit Levitici capitulo 18 [19]: «Et ad mulierem in menstruo immundicie sue non appropinquabis».

Este Midraš se puede leer en la página 802 del *Pugio fidei*, a nombre del *Bĕrešit rabba*; también está en la obra de Abrabanel *Yĕšu'ot mĕšiḥó*, IV, 3, quien acepta el Midraš, dándole una explicación. El Prof. Baer (140) confiesa que este Midraš ha sido recibido también en el *Midraš Tĕhillim*, 146. Ed. Buber, pág. 535, pero—añade—que desde tiempo viene suscitando sospechas de estar falsificado.

Los judíos disputantes de Tortosa lo rechazaron de plano en la sesión 44, con estas palabras: «Ad illud vero statim quod in rebus prohibitis tangit, dicitur in *Bĕrešit Rabba de rabi Mose Ha-Darsán*, etc... Judeus respondet se non reperisse hanc prenominatam auctoritatem, nec prestat ei fidem, et ideo non sibi expedit eidem respondere».

Jerónimo replicó:

«Ego enim quamdam notabilem auctoritatem, et valde claram, si bene recolo, superius allegavi, que ad litteram inquit qualiter Deus tempore Messie omnia cibaria in lege mosayca prohibita esset licenciaturus. Vos quidem eam ita claram attendentes, quod nullam glosam extraneam paciatur, dicitis quod eam in vestris codicibus minime reperitis; ducti tamen timore

(140) *Ha-Midrašim ha-mĕzuyyafim...*, pág. 39.

ne eam ego ipse investigarem, et ad oculum, *ut consuevi*, publice demostrarem, dixistis quod nulla ei fidem adhibebatis vel prestabatis» (MS. de Gerona, s. 44).

¿Qué opinar de dicho Midraš que se encuentra en la edición de Buber, pero que los judíos rechazaron sin que ellos mostrasen los códices en que faltaba, ni Jerónimo se los mostrase tampoco? Para Baer «no cabe duda» que dicho texto, según observó Buber, no empareja con la antigua colección de Midrašim a los Salmos (141). Afirmado esto, Baer con el escalpelo de su crítica se pone a analizar el Midraš de Martí, para descubrir la impronta cristiana en diversas de sus partes: el versículo bíblico comentado por el Midraš de R. Martí es el versículo del Génesis 41,1: «Et fuit post finem duorum annorum dierum et Pharao somniavit», frase bíblica a la que Martí comenta en dos páginas del *Pugio* con el texto cristológico *Femina circumdabit virum*. Cf. *Pugio*, 354; el texto se repite en la pág. 755.

Sigue Baer: la primera parte de nuestro Midraš viene a repetir una antigua objeción cristiana, que expone ya Justino en su *Diálogo con Trifón*, 20: ¿por qué vosotros no aceptáis la palabra divina: «sicut olus herbae dedi vobis omnia» (Gn. 9,3), en el sentido en que Dios la pronunció, a saber, que así como Dios dió la legumbre para alimento del hombre, así también le dió para comida la carne de los animales? De la misma manera argumentó Pedro Alfonso (Bibli. Max. Patr., 219,21). Tocante a la segunda parte del Midraš que está criticando, dice Baer, que los autores anteriores, en cuanto él conoce, no hablan *de liceitate accedendi ad menstruatam, niddá*, cosa que se explica—siempre según Baer—por lo que R. Martí dice en la pág. 791 del *Pugio*: «praeceptum de vitanda *niddá* quoad concubitum observant christiani, non quia ceremoniale est; sed quia foedum et nocivum est illud non observare».

Baer pasa a la crítica de la tercera parte del Midraš. Dice textualmente: «La tercera parte del texto viene a explicar por qué el *servitium thori* «no» estará prohibido en el futuro, y resulta que el verso bíblico: «solvens compeditos», traducido en la primera parte

(141) El *Midraš Tĕhillim* consta de una parte antigua (de un autor palestinense del s. XI), Sl. 1-119; y de una parte más reciente de Mattatia Yitšarí, del s. XV, que utiliza documentos antiguos. Esta parte comprende desde el Sl. 119-150. La Ed. de Salónica de 1515 y la de Buber comprenden las dos partes.

del Midraš por «absolvens prohibita» se repite en la tercera parte del mismo Midraš siendo traducido, en esta parte, por «absolvens captivos inferni, captivos mortis».

Esta interpretación de la tercera y última parte del Midraš que acaba de ofrecernos Baer, está errada en su primera afirmación: la tercera parte del Midraš no dice, como Baer pretende, que el *servitium thori* ya «no» estará prohibido en el futuro, como lo estuvo en el Antiguo Testamento, Ex. 19,15. Dice lo contrario. Léase bien el texto:

> «Et sunt, qui dicant: quod et servitium thori erit prohibitum aliquoties in futuro: scito autem hoc tibi, quoniam sicut in die, qua revelatus est Deus super montem Sinai, prohibuit eis servitium thori tribus diebus: sicut dictum est Ex. 19,15: «Estote parati ad tertium diem, non accedatis ad mulierem» Quare? quia in die tertio descendet Deus super montem Sinai. Si una igitur dies, qua descendit Dominus super montem Sinai, prohibuit eis tres dies; in futurum venturum, in diebus Messie, quando Deitas erit inter eos, *non erit eodem modo prorsus*? Sed quid est adhuc, quod scribitur, «Deus absolvet captivos?»: secundum alium sensum videlicet: captivos inferni, captivos mortis».

El sentido de la tercera parte es, pues, que *a fortiori*, estará prohibido el *servitium thori* en tiempo del Mesías. Por lo tanto, el Midraš, en la primera parte, defiende la abolición de los manjares inmundos; en la segunda, la abolición del precepto negativo «circa accessum ad menstruatam»; en la tercera, la permanencia «legis non coeundi certis diebus» en tiempo del Mesías.

Siendo éste el sentido de la tercera parte del Midraš, creemos que de ella se saca un argumento de que el Midraš es auténtico, que R. Martí no lo falsificó. Lo lógico en un falsificador que quiere demostrar la abolición de los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento —este es el fin de la argumentación de R. Martí— sería inventarse un Midraš que probase la abolición de la ley de manjares prohibidos, la ley de la *niddá* y *también* la ley de «non coeundi certis diebus». Esto es lo lógico y lo que Baer ha visto equivocadamente en el texto. Pero, inventar un Midraš para probar la abolición e inventarle de manera que parte de él, prueba la no abolición, es gran honradez, difícil de sospechar en un hombre que se propone falsificar.

A la defensa del Midraš que estudiamos y en contra de las in-

culpaciones de Baer, ha salido últimamente el Prof. Liebermann. He aquí sus palabras (142):

> «The part of our *Midrash* which deals with Gn. IX, 3 and compares the unclean animals to the herb of the field is alleged to be Christian, as can be seen from Justin Martyr's *Dialogue*, ch. XX. But the *Midrash* seys clearly:
>
> כשם שהיו טיורים תחלה לבני נח שני
> כירק עשב נתתי לכם את כל, ומה הירק
> עשב מהור לכל אך החיה והבהסה היו טהורים לכם
>
> i. e. the comparison refers to the status of the Noahides, and is neither more nor less than a quotation from *Wayyiqra Rabba*; XIII, 2.»

Después de defender con el *Wa-Yiqra Rabba* la autenticidad judaica de la primera parte del Midraš, tan resueltamente considerado por Baer como infiltración o impacto cristiano, Liebermann defiende en general todo el Midraš y todos los textos que hablen de la abolición de la Ley con esta afirmación: *Referente a la abolición de la Ley en el mundo futuro, es una genuina idea judía.* En *Tosafot Niddá*, 61 b, está dicho claramente (143). Y añade que nada estorba a la autenticidad judaica del *Midraš Tĕhillim* el que contenga ideas cristianas, pues basta que éstas sean bíblicas para que también puedan ser judías: «It is hardly safe to conclude that a certain talmudic passage is a forgery only because it contains ideas or symbols which the Christians were specially fond of» (144).

Con lo dicho creo que queda defendida la autenticidad del *Midraš*, de la cual Davies no se ha hecho cuestión. Ahora bien, nótese que en el texto del Midraš del *Pugio* y de Jerónimo, no existen las palabras יש אמרים y caso de que sean auténticas, no hay razón para sospechar que signifiquen la opinión de «herejes», «apóstatas», sino de un sector de judíos, como en otros lugares. Tampoco es cierto que el Midraš sea tardío, pues aunque le cite R. Mošé ha-Daršán que es del s. XI, este Daršán cita *haggadot* anteriores; en este caso, al *Wa-Yiqra*

---

(142) *Raymund Martini's alleged forgeries*, en «Historia Iudaica», vol. V (1943), págs. 90-91.

(143) Cf. más abajo la exégesis de *Niddá 61 b*.

(144) *Art. cit.*, pág. 91.

Rabba el cual parece haber sido redactado a mitad del s. VII en Palestina, y se refiere a menudo a tradiciones muy antiguas (144a).

Por todo lo cual, no creemos que pueda oponerse nada serio al valor probativo del *Midraš Tĕhillim*, 146, 7.

B) *Wa-Yiqra Rabba 13,3* (145).

Midraš que describe la pelea de Behemot y Leviatán ante el Mesías. A ella asistirán los elegidos. Behemot derribará a Leviatán con los cuernos. Leviatán serrará a Behemot con las aletas. Los sabios se extrañan: ¿se puede, por ventura, dar muerte con las aletas?; porque según una *mišná*, todos pueden matar, en todas las horas del día, con toda clase de armas, menos con hoz, con sierra o con los dientes o con clavo. Tal muerte sería demasiado cruel.

Termina el Midraš con unas palabras que por lo menos significan que en la edad futura —en el tiempo mesiánico según la justa interpretación de Davies— será lícito a Leviatán matar a Behemot con sus aletas que es como matar con sierra.

Estas palabras son importantes, pues se aducen ordinariamente para probar que en la Edad mesiánica no sólo será permitido matar serrando —cosa a la verdad poco interesante que Davies admite—, sino que en ella habrá una *Ley Nueva*, cosa que el Profesor de Duke rechaza.

Helas aquí:

א"ר אבין בר כהנא אמר הקב"ה תורה חדשה
מאתי תצא חדוש תורה מאתי תצא

¿Cómo traducirlas?:

1.ª traducción de Israelstam: R. Abin b. Kahana dijo: El Santo —Bendito sea— dijo: Instrucción saldrá de Mí (Is. 51,4): es decir, saldrá de Mí una reglamentación temporal excepcional.

(144a) Según CH. ALBECK, *Midraš Wa-Yiqra Rabba*, pág. 42 (en el *Séfer ha-Yubel* en honor de L. Ginsberg; N. Y. 1925), el *Wa-Yiqra Rabba* es de final del siglo V o del siglo VI.

(145) Cf. este texto y otros de los que estudia Davies en STRACK-BILLERBECK, vol. IV, 1.ª parte, págs. 1-3.

No necesitamos nosotros hacer la crítica de esta traducción, pues Davies (146) la hace: Israelstam traduce la cita de Is. 51,4 no según el Midraš, que añade el adjetivo חדש, *ḥadaš* a la palabra *Torá*, sino según el texto Masorético, en el que falta tal adjetivo. Por tanto olvida traducir la palabra más importante.

Según el profesor A. Guttman, no es que olvide traducirla sino que traduce según David Luria, *Torá ḥădašá* por *horaá ša'á*, decreto temporal.

2.ª *traducción:* el traductor alemán de los midrašim, A. Wünsche (146a), cree que se trata sólo de esto: «*la renovación* de la Ley saldrá de Mí».

Davies considera como probable esta traducción. Según él, no se trataría de una *Nueva Ley*, sino de una cierta renovación accidental de la Ley, ya que la raíz *ḥadaš* se usa a menudo para indicar una nueva Ley *particular* o una nueva interpretación de una ley bíblica particular.

Esta interpretación de Davies no nos place. En efecto, si תורה חדשה no se traduce por una *Ley Nueva*, una *Enseñanza Nueva*, ¿cómo se traducirá al hebreo esta expresión «Ley Nueva» (o Enseñanza Nueva)? Creemos que si Davies tuviera que poner en hebreo esta frase «Del Mesías no saldrá una nueva Ley», al momento traducirá תורה חדשה ממשיח לא תצא Si tuviera que traducir la misma frase sin el adverbio de negación, la traducción sería la misma sin la partícula לא . Pues, ¿por qué entonces no se traduce תורה חדשה por *Ley Nueva*?. Como se parte del prejuicio de que no habrá *Ley Nueva*, la traducción que se nos quiere imponer es que habrá una *ley nueva*, no advirtiendo que el Midraš no puede hablar de una ley particular, de un precepto, porque una Ley particular no puede «ser objeto de esa renovación» contenida, según Davies, en la palabra חדוש, y porque sería extraño que Dios prometiese en Is. 51,4 la innovación de una sola ley particular para el tiempo mesiánico, ley que naturalmente sería para el autor del Midraš, ¡la ley de poder matar con sierra!

Por todo lo cual nosotros traducimos:

---

(146) *Ob. cit.*, págs. 60-61.

(146a) *Der Midrasch Wa-Yikkra* (Leipzig, 1882), pág. 86: «Von mir wird eine neue Lehre ausgeben, die *Erneuerung* des Gesetzes wird von mir ausgehen».

Dijo R. Abin b. Kahana: dijo el Santo —Bendito sea—; Ley Nueva saldrá de Mí: innovación de una Ley de Mí saldrá.

No queremos dejar este Midraš sin hacer observar la contradicción en que sin apercibirse cae el Prof. Davies: al traducir Is. 42,1: משפם לגויים יוצא, defendió que *mišpaṭ* significaba *la Ley*. Ahora bien, si en este versículo, *mišpaṭ* tiene este significado, *a fotiori* lo tendrá en Is. 51,4, pues tal palabra ocurre allí en paralelismo con *Torá*. Luego *Torá* significaría en 51,4 —el versículo que cita nuestro Midraš— *La Ley*, no una ley.

Finalmente, ya que el Midraš que acabamos de comentar habla de Behemot y Leviatán, hemos de añadir aquí una autoridad talmúdica (147) aducida por Ha-Lurquí precisamente para probar que en tiempo del Mesías no habrá ya carnes de animales prohibidas. Los animales o son selváticos o marinos o domésticos. Representante de los animales selváticos es Behemot, fiera monstruosa —según el Talmud— que en un día pace mil montes. Dios la guarda en salazón («Deus custodit eam salsam») para alimento de los justos en tiempo del Mesías. El representante de los animales marinos es el mayor monstruo del mar: el Leviatán, del cual dice el Talmud (148): « Preparado está nuestro Dios, a hacer banquete a los justos, de las carnes de Leviatán». «Et dicunt quod ille piscis ad idem est salsus pro justis tempore Messie». Ningún judío —añade el converso— vendería su parte por gran precio (149). Por último (150), el representante de los animales domésticos es el cerdo, tomado por representante porque «ad veritatem secundum medicinam sunt carnes robustiores et substancialiores quam omnia domestica». Ahora bien, en tiempo de Mesías se podrá comer cerdo porque está escrito (151): «¿Por qué el cerdo se llama (en hebreo) *ḥazir*, que significa «que ha de volver»? Pues porque Dios le volverá (restituirá) a Israel».

---

(147) Véanse las diversas autoridades talmúdicas en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. Testament*, vol. IV, II, pág. 892, y vol. IV, III; núm. 4; nota o-y, 1156-1163.

(148) Cf. *Baba Batra*, 75 a, 9.

(149) Cf. Cont. de Tortosa, ses. 34.

(150) Cf. Contr., *ibid.*, s. 34.

(151) Cf. *Wa-Yiqra rabba*, 13,5. «Ḥazir» es Edom porque ha de «devolver» la corona a los judíos. Cf. el mismo texto en *Midraš Qohélet*, 1,9. Rabbi Meir llama a Roma «Ḥazir» porque ha de «devolver» el Imperio a Dios en la Edad Mesiánica. Cf. también *Midraš Tĕhillim* a Sl. 146,7.

Los rabinos (152) rechazaron fácilmente el argumento basado en las carnes de Behemot y Leviatán, diciendo que no se ha de tomar en sentido literal lo que se afirma de tales animales, pues de ellos se dicen imposibles como aquello de pacer al día mil montes. El *B. Batra* (153) dice tales cosas del Leviatán que no se pueden creer a la letra. Pero, aún supuesta la verdad de todas esas afirmaciones, nada se prueba respecto a la abolición mesiánica de la ley de manjares impuros porque tales monstruos no son carne prohibida en la ley de Moisés.

Respecto a la vuelta de la carne de cerdo a la mesa judaica, los rabinos no sabiendo qué responder al polemista cristiano, negaron conocer tal texto: «ignoramus verbum tale, nec credimus ei». Ante esta respuesta se indignó Jerónimo: no era posible que ignorasen este texto «ita commune». Fija el plazo de ocho días para mostrárselo escrito. Los protocolos no dicen cómo acabó este pleito. Probablemente Ha-Lurquí citó de memoria y le costó encontrar el texto que en realidad existe (154).

3.—*Otros pasajes referentes a la esperanza de cambios en la Torá de Moisés.*

Son el Midraš *Sifré* a Dt. 17,18, § 160, el texto de *Sanhedrín*, 51b y el de *Sabbat* 151b.

En el Midraš *Sifré* a Dt. 17,18, se pregunta por qué a la Ley o a parte de ella, el Deuteronomio, se la llama *Mišné Torá*; a lo que se responde con estas palabras: שעתידה להשתנות : «porque ha de ser cambiada», lo cual entiende el P. Bonsirven (155) de la *Torá* que será cambiada en la edad mesiánica; y Davies lo entiende también de la *Torá*, pero que será cambiada en *su escritura*. Esta interpretación se apoya en un pasaje, paralelo, de la *Toseftá* al Tratado *Sanhedrín* 4,7, en el cual, después de la expresión *'atidá lĕhištanot*, se habla del cambio de escritura hebrea.

¿Qué decir de esta exégesis? Que es ingeniosa, pero quizá no

---

(152) Contr., Ses. 44.

(153) Cf. *B. Baïra*, 75 a, 9. STRACK-BILLERBECK, *ob. cit.*, vol. IV, págs. 1156-1157.

(154) Cf. lo que dice I. N. Epstein sobre él, en el artículo de BAER, *Ha-Midrašim...*, pág. 40, nota 1. Cf. también nota 151.

(155) Cf. su obra *Le Judaïsme Palestinien*, vol. I, pág. 453.

verdadera, porque parece que se trata, en la *Toseftá*, de dos preguntas, no de una como entiende Davies: 1.ª pregunta: ¿Por qué se llama a la Ley *Mišné Torá*? Respuesta: porque ha de cambiar. 2.ª pregunta: ¿Y, por qué se llama a la Ley (la escritura de la Ley) *ašurit* (asiria)? Respuesta: porque se trajo de Asiria (156).

Nos parece buena la interpretación que Davies, siguiendo a H. Guttmann da a las palabras de Abaye en *Sanhedrín* 51b: *Si es así, no estudiaríamos las leyes de los sacrificios, puesto que también son solamente para la edad mesiánica.*

Este paso quiere decir que en tiempo del Mesías se cumplirá parte de la *Torá* que ahora, por faltar el Templo, etc..., no se puede cumplir: a saber, los sacrificios.

Texto más relevante que el anterior es el *Sabbat 151b:*

> R. Sim'ón b. El'azar (165-200 d. C.) dijo: «Recuerda a tu Creador en los días de tu juventud, antes de que vengan los días malos y lleguen los años de los cuales digas: «No tengo en ellos gusto» (Ecl. 12,1)». Esto se refiere a la edad mesiánica en la cual ni hay mérito ni pecado (לא זכות ולא חובה). Más él discrepa de Šĕmuel (157) cuyas son estas palabras: «la única diferencia entre este mundo y la edad del Mesías radica en estar sujetos a poderes (extranjeros); pues se ha dicho que pobres no faltarán nunca en el país».

Dejada aparte la opinión de R. Šĕmuel, que favorece la vigencia mesiánica de la *Torá*, ¿qué quiere decir R. Sim'ón b. El'azar con la expresión «en la edad mesiánica לא זכות ולא חובה»?

---

(156) La escritura hebrea cuadrada que, por ser traída del destierro, fué llamada «asiria», sustituyó a la cursiva que guardaron los samaritanos. Entre los judíos había dos opiniones referentes a cuál fué la escritura primitiva: la cursiva (que es lo que decimos ahora), o la cuadrada, que después pasó a ser cursiva y después del destierro volvió a ser cuadrada. Cf. sobre esta cuestión al *Séfer ha-'Iqqarim*, vol. III, págs. 143-148. Sobre la explicación de *lĕ-hištanot*, cf. la edición crítica de *Sifré* por L. FINKELSTEIN (Berlín, 1939), vol. II, pág. 211; notas a línea 5 (variante de los MSS. מ y א. En el texto de la *Tosefta*, Ed. M. S. ZUCKERMANDEL (2.ª ed. Jerusalén, 1937), págs. 422, quizá la explicación verdadera sea que a *Mišné Torá* se le dan varias interpretaciones a la vez: la de Bonsirven, la de Davis, y alguna otra que consigna la *Toseftá*.

(157) De la primera mitad del s. III. Este texto de *Sabbat* se encuentra en el *Midraš Qohélet*, 12,1 (Ed. Wilna, 1887), pág. 58, en esta forma: «Y se acerquen los años» (a saber): (el tiempo de) los sufrimientos. R. Ḥiyya ben R. Neḥemia dijo: Estos son los días del Mesías en los que no hay ni mérito ni pecado». Cf. la traducción inglesa de este Midraš en *Midrash Rabbah. Ecclesiastes* (trad. por A. Cohen), Londres, 1939, pág. 229.

1) P. Bonsirven: que no habrá «ni mérito ni demérito».
2) Davies: no habrá «ni mérito ni culpa».

1.ª explicación: «no habrá mérito», porque no costará cumplir la *Torá*; «no habrá culpa», porque se cumplirá perfectamente.

Esta explicación no gusta mucho a Davies, padre de ella. A nosotros nos parece inadmisible por cuanto hace depender el mérito de la dificultad, idea errónea, porque, de ser verdadera, los mayores justos serían los que menos méritos cosecharían en obedecer a la Ley, pues la cumplen «con prontitud, facilidad y alegría».

2.ª explicación: «no habrá mérito ni pecado», porque no habrá *Torá*, como no habrá *Torá* en la edad postmesiánica. Davies prefiere esta segunda explicación, que nosotros aceptamos con prevención, porque este texto está también en el *Midrash Qohélet*, 12,1 en un contexto igual al de *Midrash Qohélet* 11,1 (Qoh. X 1,8), en el que se habla de *Torá* en tiempos del Mesías.

Conclusiones (158): Al llegar a este punto el Prof. de Duke deduce del estudio de los textos rabínicos que preceden estas conclusiones: 1.ª) A pesar de la doctrina dominante en el judaísmo que afirmaba la pervivencia mesiánica de la *Torá*, hay expresiones esporádicas en la literatura rabínica que prometen ciertas modificaciones: algunas *hălakot* cesarán, otras cobrarán más importancia. 2.ª) Todas las modificaciones se prometen siempre en la hipótesis de que la *Torá* continuará vigente; a veces, se insinúa que el yugo de la *Torá* se tornará más pesado. 3.ª) Muchas de las interpretaciones de las fuentes rabínicas citadas, hechas por los cristianos, violentan el texto; hay que rechazarlas.

Admitimos la primera conclusión, y negamos la segunda y podemos negar, en su generalización, la tercera como conclusión de nuestro estudio de esas mismas fuentes rabínicas (159).

---

(158) DAVIES, *ob. cit.*, pág. 66.

(159) Omitimos el escribir sobre la cuestión del mejor conocimiento de la *Torá* que habrá en época mesiánica, debido a que el Mesías, «Maestro verdadero», explicará los *Ṭa'ămé Torá, las razones de la Ley*. En el supuesto de la inmutabilidad de la *Torá*—supuesto real para la mayoría de los autores judíos antiguos—nada más lógico que el Mesías la explicase. Estamos muy de acuerdo con el Prof. Davies en lo que dice sobre el particular, págs. 66-69.

4.—*Pasajes en que se habla de una nueva Torá.*

A) *Wa-Yiqra Rabba, 13,3:*

Véase arriba la interpretación de Davies negando que ciertamente hable de una *Nueva Torá*: y la nuestra probándolo

B) *Targum a Is. 12,3:*

ותקבלון אלפן חדת בחדוא מבחירי צדקא

«Y recibiréis una nueva enseñanza (o ¿Ley?) con alegría, de los escogidos del Justo.»

Interpretación de Davies: Brevísima: se reduce a decir que en el texto no aparece la palabra *Torá* (ley), y que la expresión *ulpán ḥadat*, significa *una nueva clase de instrucción*. A continuación señala, sin aprobarla ni rechazarla, la interpretación del Dr. Daube: אלפן חדת significa *Ley Nueva*, a saber, «que a Israel se le dará una Ley mejor, una nueva y final revelación». Que *ulpán* sea equivalente de אוריתא (Ley en arameo; תורה en hebreo) se prueba por Is. 2,3 y 32,6. En nuestro versículo —sigue Daube con el discurso— אלפן sin duda ha de ser sinónimo de תורה, puesto que dicha palabra traduce la palabra «agua» —מים— del hebreo (160). Ahora bien, «agua» es una figura familiar de la *Torá*.

Davies consigna esta interpretación de Daube, pero, al no aprobarla, parece que la reprueba y que según él el texto sólo predice *una nueva clase de instrucción*.

Mucho tiempo antes que Daube, los polemistas cristianos habían utilizado este texto targúmico para probar que el Mesías, del cual habla la Profecía (161), había de regalar una Ley Nueva. Dice Jerónimo (162):

> Is. 12,3: «Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris». Translator vero Ionatan hanc aquam legem ipsam significare declaravit, concordans cum verbo in vestro Talmud pluries frequentato, ubi inquit: «Nichil aliud est aqua quam lex».

(160) Is. 12,3: Et haurietis *aquas* in gaudio ex fontibus Salvatoris.
(161) Cf. la prueba en el *Pugio*, pág. 889 (XII).
(162) Controv. de Tortosa, ses. 32.

Sequens vestigia et regulam rabinorum antiquorum, et legem quam Messias erat daturus prenuncians seu prenosticans, hunc textum declaravit sic dicens: «et recipiens legem novam cum letitia justorum electorum».

La exégesis de los rabinos —sesión 43— coincide con la de Davies, antes señalada:

«Respondet judeus quod hic terminus «ulpan» dicitur in caldeo pro quacumque instruccione seu informacione, adhuc quod non sit de lege, nisi de negociis mundi; quod quidem vocatur in hebreo *limud*, quoniam caldeum hujus vocabuli *belimadteni* est *udallesum* (MS. Esc. udallesim). Et ideo reperimus quod dicitur in caldeo, Gn. cap. XXV, super textu illo ubi dicitur: «Ivit ad requirendum Deum»: «ivit ad querendum *ulpan* a Deo». Et inde derivatur in hebreo quod inquit Iob, cap. XXXV [11]: «Docebit nos plusquam bestias terre».

Quoanian si legem voluisset dicere, non diceret *ulpan novum*, nisi «horayta novam». Et intentio est quod Messias et alii justi, qui tunc fuerint, revelabunt nobis aliqua de lege que usque nunc fuerunt nobis occulta; et ideo vocatur illa informacio seu instruccio «nova», nam usque ad Messiam non fuerit (MS. Esc. fuit) aliquis qui talem dederit informacionem».

En su contrarréplica, Jerónimo otorga que *ulpán* pueda significar en otras perícopes una enseñanza distinta de la Ley divina; pero en Gn. XXV, pasaje alegado por los rabinos, y en el versículo que nos ocupa, significa Ley divina, pues el contexto gira en torno al Mesías —según los mismos rabinos han reconocido—, el cual, según otros pasos de las Escritura, ha de dar una *Torá* o Ley.

«Dico quod esto quod Thora vel *ulpan* in aliquibus locis aliquam doctrinam significent vel documentum, quod non sit lex divina, ejus tamen principalis significacio est et 'similiter quod' (MS. Esc. sumitur pro) lege divina; adhuc eciam illud *ulpan* per vos allegatum de Rebecca declarant doctores vestri legem divinam significare. Ipsi enim dicunt quod ibat ad studium de Sem et de Haber, qui erant prophetae. Et hic, attendendo secundum locum in quo jacet, ubi loquitur de Messia, de necessario oportet dicere quod istud *ulpan novum* vult significare *thora*, scilicet legem, quoniam in locis diversis Scripture attribuitur Messie dare legem, et dicitur hoc nomine *thora*. Et hoc est manifestum.»

En definitiva, la paráfrasis aramaica de Is. 12,3, ¿habla de una ley nueva? Creemos que sí, por las razones de Daube y Ha-Lurquí;

particularmente por esta razón: porque *ulpán* —que en teoría significa *enseñanza*— es traducción de la palabra *aguas* del hebreo. Ahora bien, el rabinismo llamó *agua*, no a una enseñanza cualquiera, sino cabalmente a la Ley. Véase la identificación de *agua* y *Ley* en *Sifré a Deut.* 11,22, § 48; *Baba Qamma*, 17 a; *Ta'anit*, 7 a (163).

C) *Midraš Qohélet 2,1* (163a).

ר׳ חזקיה בש״ר סימון בר זבדי אמר כל
התורה שאת למד בעוה״ז הבל היא לפני
תורה שבעוה״ב. לפי שבעוה״ז אדם
לומד ושכח אבל לעתיד לבא מה
כתיב תמן...: נתתי את תורתי בקרבם:

Dijo R. Hizqiyya en nombre de R. Simón bar Zabday: Toda la *Torá* que tú aprendes en este mundo es vanidad en comparación de la *Torá* que habrá en el mundo venidero, porque (o ¿así qué?) en este mundo el hombre aprende y olvida, pero, respecto al futuro, ¿qué está escrito allí (Jr. 31,33)?: He puesto mi Ley en su entraña».

En *Midraš Qohélet* 11,1 (163b), solamente se nos entrega la primera parte del anterior Midraš.

תורה שאדם למד בעוה״ז
הבל היא לפני תורה של משיח:

«*Torá* que el hombre aprende en este mundo es vanidad, comparada con la *Torá* del Mesías.»

Interpretación de Davies:

Los textos dicen de la *Torá*, como se prueba por el contexto antecedente. La *Torá* de este mundo no se contrapone a la del tiempo

(163) Cf. STRACK-BILLERBECK, *ob. cit.*, vol. II, pág. 435.

(163a) Texto de la Ed. del *M. Qohélet* en *Midraš Rabba* (Wilna, 1887), página 12. Trad. inglesa del *M. Qohélet*, pág. 51.

(163b) Ed. Wilna, pág. 58. En la traducción inglesa del *M. Qohélet* (Londres, 1939), pág. 295: «The Torah which a man learns in this world is vanity in comparison with the Torah [which will be learnt in the days] of the Messiah».

venidero —claramente identificado aquí con el tiempo mesiánico—: la *Torá* será la misma. Lo que se contrapone es el conocimiento de la *Torá* en este mundo, y el conocimiento de ella en los días del Mesías. No vale interpretar el *Mid. Qoh.* 11,1 prescindiendo de *Mid. Qoh.* 2,1. En *Mid. Qoh.* 11,1 no hay oposición entre la *Torá* de ahora (la de Moisés) y la *Torá* de después, תורה של משיח, *Torá del Mesías*, pues, según A. Guttmann, esta última expresión significa —interpretada según *Mid. Qoh.* 2,1— *Torá de los días del Mesías.*

A esta interpretación se le pueden hacer las siguientes observaciones. Primera: que el texto en que se apoya toda la exégesis anterior, lo encontramos un poco aumentado en la Controversia de Tortosa, sesión 32:

> «Petit doctor: Quid voluit dicere Salomon cum dicit Ecclesiastes, cap. 2 [1]: «Dixi ego in corde meo: Vadam et afluam deliciis, et fruar bonis; et vidi quoque quod hoc esset vanitas»? Respondet doctor: Istud «fruar bonis», dicitur pro bono legis. Arguitur contra eum: Ergo qualiter dixit: «Et vidi quoque quod hoc esset vanitas?». Debebat igitur dicere, quod hoc esset leticia. Sed dicit Ezechias doctor: tota lex quam adiscit homo in hoc mundo est vanitas respectu legis mundi futuri». Et dicit rabi Rahamon quod hec est lex regis Messie».

Dos veces aduce el *Pugio* este Midraš (164), y en ninguna de ellas se lee la extraña cola: «Et dicit Rabi Rahamon quod hec est lex regis Messie», pero en las dos, después de citar el Midraš (en el de la página 885, se añade: ideo quia homo in hoc seculo discit et obliviscitur. Sed de futuro seculo quid scriptum est ibi? Jr. 31,33), Raimundo Martí lo comenta diciendo que esta *Torá* del mundo futuro es la *Torá del Mesías.*

Sabiendo que el converso extrae del *Pugio* sus argumentos, y no encontrándose en el *Pugio* la frase que contiene el dicho de R. Rahamón, y sí una explicación latina de R. Martí en la que dice que el Midraš se refiere a la Ley del Mesías, uno es tentado de suponer que R. Rahamón no es otro que R. Martí, y por tanto que ese dicho apendicular no ha de tenerse como interpretativo del sentido judaico del Midraš.

En este supuesto se confirmaría la tesis de Schiller-Zcinessy, Niebuhr, Epstein, Leví, Williams, últimamente defendida con apasiona-

(164) Págs. 779 y 885

miento por el Prof. I. Baer, a saber: que R. Rahamón nunca existió, que tal denominación corresponde a Raimundo Martí, quien con cinismo se hace pasar por un Rabbi: R. Rahamón (165).

Pero el mismo hecho de que la mentada frase no esté en el *Pugio* nos hace pensar que Ha-Lurquí haya conocido personalmente, o por escritos perdidos, a un R. Rahamón distinto de R. Martí. En efecto, es muy extraño que si el converso creía en la identidad, Rahamón = R. Martí, no citase más que esta vez, como de R. Rahamón, la explicación que R. Martí suele adosar a los midrašim citados.

Esta cola del Midraš complica, pues, la cuestión de la identificación de R. Rahamón. Saul Liebermann dedica todo un apartado de su libro *Šĕqi'in* (166) a probar la imposibilidad de que R. Rahamón sea el mismo R. Martí. Las páginas del *Pugio* son demasiado sensatas y honorables para dar cabida —desde la página 676 en adelante, que es cuando por primera vez aparece el nombre de R. Rahamón— a semejante impostura. Pugna tal falsificación con la psicología de R. Martí, y se aviene mal con el carácter de las citas de R. Rahamón: explicaciones de textos escriturarios o midrašim, unas veces sin importancia —insustanciales— y otras sin la más mínima intención cristiana: *nemo gratis mentitur*. Lo lógico, caso de hacerse pasar por un rabino, es que R. Martí se hubiese hecho pasar por un *tanna* o un *amora*, es decir, por un rabino antiguo, pues sólo así tendría importancia su testimonio. Ahora bien, el *Pugio* presenta a R. Rahamón como posterior a R. Mošé ha-Daršán, rabino del s. XI. De estas y otras razones concluye Liebermann que R. Rahamón no es R. Martí; que debió ser uno de los judíos que le ayudaron a recoger el ingente material talmúdico-midrášico ensilado en el *Pugio*.

Baste esto para dar a la última frase del *Midraš Qohélet* 2,1 citado por Jerónimo, su justo valor. Si esa cola es auténtica interpretación judaica del Midraš, tendríamos que la oposición que predica es entre la Ley de este mundo y la Ley del Mesías (no la Ley de Moisés mejor conocida), lo que invalidaría la explicación de Davies.

Una segunda observación se debe consignar en orden a decidir si el Midraš en cuestión opone la Ley de Moisés a la *ley del Mesías*, y es que va seguido de otro *Midraš* en el que se opone la ley de

---

(165) Cf. I. BAER, *Ha-Midrašim ha-mĕzuyyafim...*, pág. 47. Cf. nuestro artículo *Los Midrašim falsificados de R. Martí*, pág. 196.

(166) Cf. págs. 67-72.

este siglo y la *ley del Mesías*. Este *Midraš Qohelet* 11,1 (167) fué aducido por Ha-Lurquí, en Tortosa, en estos términos (168):

> «Si annis multis vixerit homo et in his omnibus letus erit, meminisse debuit (MS. Esc. «debet») temporis tenebrosi et dierum multorum, alias malorum, qui cum venerint, vanitatis arguentur preterita». Dicit doctor: «si annis multis vixerit homo, et in his omnibus letus erit»: ista est leticia legis; «meminisse debet tenebrosi temporis»: Hii sunt dies malicie. Et id quod dicitur «et hoc est vanitas»: Ex hoc patet quod quecumque lex quam homo adiscit in hoc mundo tota est vanitas respectu legis Mesie».

Este texto trata de la *ley*, no del aprendizaje de la ley: «leticia legis» es la alegría de la *ley*, no de su aprendizaje; «vanitas» se refiere, por consiguiente, a *quecumque lex* quam homo adiscit in hoc mundo: no sólo la ley mosaica, sino la noáquica, las leyes humanas de todos los pueblos. Sólo una ley no será vana, la *Ley del Mesías*. Si en función de este *Midraš*, hermano del *Midraš Qohélet* 2,1, explicamos éste, inferiremos que también este último atribuye la *vanidad* a la Ley, no a su aprendizaje (168a). He aquí los sujetos y predicados de los midrašim:

ES UN BIEN, UNA ALEGRÍA	ES VANIDAD	NO SERÁ VANIDAD
M. Qohélet, 2, 1, lex («fruar bonis», dicitur pro bono legis).	*tota* (169) lex (quam adiscit homo; no sólo la ley de Moisés).	«La ley del mundo futuro» (= del Mesías).
M. Qhoélet, 11, 1, lex («in his omnibus letus erit»: ista est leticia legis).	*quecumque* lex (quam adiscit homo... No sólo la ley de Moisés).	«La ley del Mesías».

Según este esquema, todos los predicados, *bien*, *leticia*, *vanidad* y *no vanidad*, se predican, en los midrašim, de la ley, no de su aprendizaje; y en concreto, la vanidad se predica de *toda ley*, de una

(167) STRACK-BILLERBECK, vol. IV, págs. 2 y 3, le citan como demostrativo de que se habla de una *Torá* del Mesías.

(168) Cf. *Pugio*, pág. 885.

(168a) La versión inglesa de A. COHEN, tanto en *Midraš Qohélet* 2,1 como 11,1, traduce por «aprendizaje» de la *Torá* en los días del Mesías.

(169) Traduce «tota», en mal latín, por «omnis», como traduce el *Pugio* la palabra כל

ley cualquiera de este siglo, no sólo de la ley mosaica. Y a estas leyes vanas se contrapone *la Ley del Mesías* que no será vana.

Habida cuenta de estos esclarecimientos, debemos entender en sentido consecutivo —no causal— la frase del *M. Qohélet*, 2,1: «porque en este mundo el hombre aprende y olvida, pero respecto al futuro, ¿qué está escrito allí, Jr. 31,33?: «He puesto mi Ley en su entraña». Davies entiende así esta frase: la ley de este siglo (= la de Moisés) es vana (efecto) en comparación de la misma Ley de Moisés en tiempo del Mesías, *porque* ahora el hombre aprende y olvida (causa de la vanidad); y en tiempo del Mesías aprenderá y no olvidará (causa de la no vanidad).

Nosotros entendemos: *cualquier Ley* de este mundo es vana (antecedente) y, por ser vana e imperfecta, el hombre la estudia y la olvida (consiguiente); la Ley del Mesías no será vana, sino perfecta (antecedente) y «por consiguiente», «así que» (לפי ש) aprenderá y no la olvidará (consiguiente) (170). En el contexto subsiguiente la ex-

---

(170) Los polemistas judíos de Tortosa replicaron en la sesión 43 a Jerónimo, entendiendo la autoridad como el Prof. Davies:

«Respondet judeus quod ex illa auctoritate, quam dictus magister Iheronimus allegat patet quod non attribuit imperfectionem aliquam legi, nisi adiscentibus illam. Et hoc patet inquantum inquit auctoritas: Omnis lex quam quis adiscit in hoc mundo est vanitas, etc.... nam in hoc mundo homo adiscit legem et obliviscitur eam, etc.... Unde patet quod intencio doctoris est quod in hoc tempore homo obliviscitur legem quam adiscit, aut propter angustias seu anxietates captivitatis, aut quia ignorat causas et demostraciones eorum que adiscit, sed in tempore Messie, sive quia erunt extra captivitatem, sive propter ejus doctrinam et predicaciones in quibus relevabit (Ms. Esc. «revelabit») secreta legis, non obliviscetur homo aliquid quod adiscet. Et hoc est quod dicit... Jr. 31,33.

A la autoridad del *M. Qohélet*, 11,8 responden que tiene el mismo significado que la anterior: «et ideo dictum est similiter: lex quam *adiscit* homo in hoc mundo; et non dixit: lex que *data est* in hoc mundo».

La respuesta de Jerónimo es doble: 1) los contrincantes añaden al *Midraš* palabras que no están en él; 2) los *Midrašim* citados dicen claramente «quod *omnes* leges sunt vanitas respectu legis Messie, de alia re nulla facta mencione».

Respecto al cargo que les hace «applicatis auctoritatibus verba que in eis non reperiuntur scripta nec nominata», hay que observar que, en efecto, esas palabras en que basan su argumentación no están en el *Midraš* citado por segunda vez en el *Pugio*, pág. 885. Es posible, pues, que Jerónimo tomase el texto del *Pugio*, pág. 779, y creyese que tales palabras eran adición inauténtica. Mas como el *Midraš* citado por Ha-Lurquí acaba con las palabras: «et dicit R. Rahamon quod est lex Regis Mesie» que no se encuentran en el *Pugio*, y el converso rechaza por

presión *lĕfi še*... aunque pudiera tener sentido consecutivo, más probable es que lo tenga causal; lo cual es una dificultad para la explicación consecutiva que acabamos de consignar.

D) *Targum de Šir ha-Širim 5,10.*

Davies recoge de nuevo en Strack-Billerbeck (171) una autoridad aducida por estos autores para probar que el Mesías dará a conocer a su pueblo nuevas *hălakot*. He aquí esta autoridad que traducimos del Ms. Or. 2375 del British Museum, preferible al *Targum Kĕtubim* de la edición de Paul de Lagarde (Leipzig, 1873), pág. 156.

> *Mi Amado* (Ct. 5,10): Así empezó la Comunidad de Israel a integrarse en la alabanza del Señor del mundo y así le dijo: Oh Dios, mi gusto es servir a Quien de día está vestido de túnica blanca como nieve y ocupado con los 24 libros de la Ley, con las palabras de Profetas y Hagiógrafos, y de noche está ocupado en los seis *Sĕdarim* de la *Mišná*, resplandeciendo el brillo de la gloria de su faz como el fuego, por la grandeza de la ciencia y entendimiento. El «renueva» «nuevas» *hălakot* cada día; las dará a conocer a su pueblo en el *Día grande*, y sus disposiciones se extienden a miríadas y miríadas de ángeles que sirven delante de El. 11: Los capítulos de su Ley (אוריתיה) que es más preciosa que el oro fino y la explicación de los vocablos: son oro...».

Interpretación de Davies: nuevas interpretaciones de la *Torá* mosaica serán dadas «en el gran día» (no se dice que sea el día del Mesías) por Dios mismo (no se dice por el Mesías).

Interpretación de Strack-Billerbeck (172): «Gott lässt täglich (in seinem oberem Gerichtshof) neue Halakhoth ausgehm, die er dereinst an dem grossen Tage (durch den Messias) seinem Volke offenbaren wird».

Nuestra interpretación: No se dice que esta futura revelación de tipo legal será hecha por el Mesías, pero tampoco se niega: Dios

---

inauténticas las palabras «nam in hoc mundo homo adiscit legem et obliviscitur eam»..., quizá pudiera pensarse que Jerónimo aduce el *Midraš Qohélet*, 2,1, de fuente distinta del *Pugio*.

(171) *Ob. cit.*, vol. IV, parte I, pág. 3 h.

(172) *Ibídem*.

la hará o por Sí o por su Mesías; la expresión «el gran día» parece referirse al día del Mesías, y por tanto el Midraš anunciaría una revelación hecha por Dios mediante el Mesías. Por lo menos el texto asegura que en un futuro Dios habría de regalar una nueva revelación de carácter legal. Tal futuro no puede ser la edad consecutiva a la resurrección de los muertos, o sea, el *'olam ha-ba*, pues según los judíos, en ese tiempo no habrá Ley.

E) *Yalquṭ a Is. 26:*

Davies brinda e interpreta otro texto también acogido por Strack-Billerbeck (173):

> «El Santo—Bendito sea—se sentará en el Paraíso y hará exégesis; todos los justos estarán sentados ante El; a su derecha, toda la familia celestial (= ángeles); a su izquierda, el sol y las estrellas. El Santo—Bendito sea—les interpreta las razones *de una nueva Torá*, que el Santo—Bendito sea—les dará por la mano del Mesías Rey.»

La fuerza probativa está en las últimas palabras:

והקב"ה דורש להם טעמי תורה חדשה
שעתיד הקב"ה ליתן להם על יד מלך המשיח:

El testimonio es tan claro que a Davies le parece «the most unambiguous reference to a new Messianic Torah» (174) y cree que su tersura y claridad pudo dar origen a la lección variante de Abrabanel:

טעמי מצוות ע"י מלך המשיח

las causas de los *preceptos por mano del Mesías Rey.*

También le parece sospechosa la corrección a veces propuesta טעמי תורה חדשים *nuevas razones de la Ley.*

Siendo así las cosas—el sentido del Midraš tan diáfano y las correcciones tan sospechosas—Davies había de concluir positivamente

---

(173) *Ob. cit.*, vol. IV, parte I, pág. 2 c.

(174) *Ob. cit.*, pág. 74. והקב"ה יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח Aún le parecería a Davies más claro y contundente si leyese este Midraš según el texto que tiene en el *Yalquṭ Sim'oni* (cf. ed. New York-Berlín, 1926), rémez 427, pág. 785, texto del que nada dice Davies:

que en el mentado *Midraš* se predice una *Nueva Ley* en *el tiempo del Mesías;* no debía contentarse con esta conclusión enteramente negativa: «Por tanto, no es imposible encontrar en este pasaje una referencia explícita a una *Torá* mesiánica, específicamente nueva».

Respecto a si los judíos pudieron modificar un *Midraš* como el presente, avenido con la tesis cristiana, baste recordar lo que recientemente ha escrito S. Liebermann (175): En tiempo de R. Martí, v. gr., en la Controversia de Pablo cristiano con Naḥmánides (1263), los judíos no acusaron a los cristianos de falsificar textos; pero a medida que arreció la controversia entre judíos y cristianos y éstos intentaban argüir con textos rabínicos, los judíos, al copiar sus libros, omitieron algunas frases que podían causarles enojo. Como, por otra parte, los cristianos seguían arguyendo por el *Pugio*, los judíos de estas generaciones posteriores encontraban ya que sus textos discrepaban respecto a los citados por los cristianos, que eran los del *Pugio;* textos éstos confirmados por los decubrimientos modernos en las *Gĕnizás*. Por esto los Rabinos de la Controversia de Tortosa (1413-1414) lanzan frecuentemente la acusación de estar falsificada la autoridad aducida. La modificación de textos debió ir creciendo hasta tiempos de I. Abrabanel, pues éste inculpa duramente en su obra *Yĕšu'ot Mĕšiḥó* a los rabinos que no hubiesen dado nota de falsificados a más textos de los aducidos por los conversos (175a)

---

(175) *Sĕqi'in*, págs. 69-70.

(175a) A propósito de modificaciones en el material tradicional, en el «Annual Meeting de la Biblical Society», tenido en Chicago a final de 1953, oímos al Profesor de la Vanderbilt University, Dr. Lou H. Silberman, «que el fracaso de las esperanzas mesiánicas puestas en Bar Kokba, obligó a repensar las ideas apocalípticas y escatológicas dentro del Judaísmo. Efecto de esta actitud fué el rechazar o reinterpretar los escritos con tales ideas. Un ejemplo de tales reinterpretaciones se encuentra en este pasaje de la Mišná, Abot, 2,15-16. Conviene también recordar que Justino, en su famoso Diálogo, acusa a los judíos de haber cambiado el sentido de ciertos textos escriturarios, por lo cual aduce las citas según un texto griego admitido por todos, incluso por los judíos ortodoxos. Ahora bien, esas citas de la LXX, miradas hasta el presente con prevención, por presentar un texto discordante, quedan confirmadas por los fragmentos griegos de Profetas encontrados en 1953 cerca de Qirbet Qumrām. Véase P. BARTHELEMY: *Rédecouverte d'un chainon manqant de l'histoire de la Septente*, en «Révue Biblique», LX (1953), páginas 18-29; cf. *Bulletin of the Old Testament* en «Theological Studies», XIV (1953), pág. 403.

F) *Šir ha-Širim Rabba, 2,13.*

Este texto que nos brinda Davies se encuentra en el *Pugio*, página 783; de él hacen referencia Strack-Billerbeck (176).

La autoridad se encuentra también en *Sanhedrin*, 97 a, si bien aquí faltan estas palabras:

לחדושה ומתחדשת לישראל

en vez de las cuales está ללומדיה. Brierre-Narbonne (177) traduce este texto del *Sanhedrin* y aduce la autoridad del *Šir ha-Širim Rabba*, 2,13 (178), aunque remitiendo a *Sanhedrin 97 a*, sin advertir esa diferencia de texto que hemos señalado.

La autoridad atribuída a R. Yoḥanán († 279) dice así...

> «en el quinto año habrá gran abundancia y comerán y beberán y se alegrarán y la *Torá volverá a su renovación y será renovada para Israel*, como está escrito (Jr. 31,31): «Pactaré con la Casa de Israel y con la Casa de Judá una Alianza Nueva».

והתורה חוזרת לחדושה ומתחדשת לישראל

En el contexto antecedente se dice *que en el tercer año la Torá será olvidada* por los que la aprenden (*Sanh.*) [por Israel, *Midraš Ct.*]

Las últimas palabras, es decir, la referencia a la *Nueva Alianza*, profetizada por Jeremías, no son citadas por el Talmud ni por el Midraš, pero sí por el *Pugio*, y son importantes porque si esta *Nueva Alianza* de que habla el Profeta consiste en una *Nueva Ley*, como arriba probamos, el significado de las palabras «*wĕ-ha-Torá* ḥozéret le-ḥiddusah u-miṯhaddéšet lĕ-Israel», más fácilmente tendrían el sentido que les da el *Pugio: quod Lex converteretur ad novitatem*, y no el que les da Klausner: *La Ley tornará a su primer estado.*

Por lo que hace al cambio de

והתורה חוזרת לחידושה ← en והתורה חוזרת ללומדיה

(176) *Ob. cit.*, vol. IV, parte I, pág. 3, nota 1.

(177) *Exégèse Talmudique des prophéties messianiques* (París, 1939), pág. 75.

(178) *Exégèse midrashique des prophéties messianiques* (París, 1935), pág. 76. Cf. el Midraš en la Ed. de Vilna, 1887, pág. 34. Cf. su versión inglesa por Maurice Simon, en la Colección «Midrash Rabbah», pág. 126. Cf. el texto inglés del *Sanhedrin* 97a (Ed. I. Epstein, Londres, 1935), pág. 654.

—lección ésta de Sanhedrin 97 a, que Klausner y Davies consideran auténtica— convendría probar que realmente esta lección es la auténtica y no la de *Sir ha-Sirim Rabba*, teniendo en cuenta lo que respecto al Midraš anterior anotamos: que los judíos suprimieron y modificaron pasajes que pudieran favorecer la exégesis cristiana. Lo más probable es que los dos textos sean auténticos y que el texto del Midraš tenga ya el sentido de *renovación de la Torá* (una nueva *Torá*), más difícil de admitir en el texto de *Sanh.*, en el cual es probable que no se hable de *la Torá* ni en el tercer ni en el quinto día, pues *Torá* va sin artículo.

Con esta autoridad del *Sir ha-Sirim Rabba* cierra el Prof. Davies el apartado de autoridades rabínicas que hablarían de una *Nueva Torá*.

Ha-Lurquí alegó aún otra de la que Davies no ha querido hacer cuenta, probablemente por considerarla vacía de sustancia probativa. Es el Midraš *Sir ha-Sirim Rabba*, 1,2 (179) aducido por el converso en la sesión 32 de la Controversia tortosina; atacada por los rabinos y defendida por Jerónimo en la sesión 43.

Al término de esta sección, el profesor americano no enhebra ninguna conclusión respecto a si hay o no hay textos rabínicos afirmativos de una *Nueva Torá*. Nosotros, después de nuestro estudio de dichos textos, creemos que se debe afirmar la existencia de autoridades judías que creyeron en una *Nueva Torá* mesiánica.

Y ahora absteniéndonos de criticar—en aras de la brevedad—los textos de *Génesis Rabba 98* y *Midraš Tĕhillim* referentes al llamamiento de los gentiles en la Edad Mesiánica a servir a la *Torá* o a algunos de sus preceptos (180), saltamos a la última sección del libro de Davies.

5.—*Pasajes sobre la abrogación de la Torá de Moisés en el tiempo del Mesías.*

A) *Sanhedrín* 97 b; *'Aboda Zara* 9 b (181).

---

(179) Cf. *Pugio*, págs. 885-886.

(180) Sólo echamos de menos que no se haga diferencia entre las ideas del rabanismo y de los judíos helenistas: aquéllos más cerrados a la extensión de la *Torá* a los gentiles; éstos más abiertos.

Cf. STRACK-BILLERBECK, *ob. cit.*, vol. III, págs. 98-102; I, pág 447.

(181) Cf. BR.-NARBONNE, *Exégèse talmudique...*, pág. 78. Versión inglesa del *Sanh.*, Ed. Epstein, pág. 657.

Texto:

> Tradición de la escuela de Elías: el mundo durará seis mil años: dos mil: *tohu* (vanidad); dos mil: *Torá;* dos mil: los días del Mesías; pero por la multitud de nuestros pecados pasan ya (del tiempo de la venida del Mesía) los que pasan.

En la Controversia de Tortosa fué éste un texto básico para probar que el Mesías ya había venido (182). Su discusión duró varias sesiones: se discutió mucho sobre quién era ese Elías de la autoridad, defendiendo Ha-Lurquí que era el mismísimo Profeta, al cual suelen atribuirse en el rabinismo textos concernientes a la venida del Mesías, del cual será precursor; propugnaron los judíos que era un Doctor desconocido. Davies, siguiendo a Mishcon, cree que se trata de R. Anán, el *amora* babilónico del s. III, compilador de los Baraytas que llevan el nombre de *Tanna dĕbe Eliyyahu*. Jerónimo insistió mucho en que la frase final de la autoridad («pero por la multitud de nuestros pecados pasan ya los años que pasan») es una adición tardía de los judíos, que primero añadieron en algunos códices que pasaban ya 803 (*'Aboda Zara*) o 622 (*Sanhedrín*), etc..., teniendo al fin que añadir, para no cambiar más las fechas, que «pasaban los que pasaban» (182a).

Los rabinos explicaron como pudieron estos cambios que documentalmente les mostró el converso e intentaron explicar la autoridad de varios modos, pero siempre suponiendo: 1.°) que al terminar los dos mil años de la «vanidad» sucedería la *Ley:* no sólo a un período sucedería otro, sino a la «vanidad» sucedería la «Ley». Defendieron esta abolición total de la «vanidad». Contra Jerónimo que sostenía que sólo parcialmente la «vanidad» sería sustituída por la *Torá.*

2.°) que al terminar los dos mil años de la Ley empezarían los dos mil años del Mesías; un período sustituiría a otro. Pero aquí —contradiciendo el criterio interpretativo usado en explicar el paso del primero al segundo período—sostuvieron que habría sustitución de períodos—el de la *Torá* sería sustituído por el del Mesías—, pero

---

(182) Cf. *Pugio*, págs. 394-395.

(182a) Cf. R. RABBINOVICZ, *Séfer diqduqé Soferim*, trat. IX (Sanhedrín), Maguncia, 1878, pág. 287, nota 10. Cf. la traducción del *Sanhedrín*, caps. *VIII-XI*, hecha por H. FREEDMAN para la trad. inglesa del Talmud Babli, ed. por I. Epstein, pág. 657, nota 9. La traducción no es literal.

no sustitución de la ley. Esta quedaría íntegra en el período del Mesías.

La explicación que acabamos de consignar favorece la perpetuidad de la *Torá*, su persistencia en el período mesiánico. La explicación es de Freedman, y Davies la recoge en su libro (183) para desvirtuar el valor probativo del texto.

Probablemente Freedman encontró esta escapatoria en el comentario de Raši al texto del *Sanhedrín* 97 b: «No quiere decir esto que perezca la *Torá*». Pero a nosotros nos parece que si la venida de la *Torá* trae la abolición del *tohu* o «vanidad» constitutiva del primer período, como defendieron los controversistas de Tortosa, también la venida del Mesías lleva consigo la abolición de la *Torá* del segundo período. Baeck y Silver—Davies lo reconoce—creen que el texto, efectivamente, supone la abolición de la *Torá* al instaurarse el período mesiánico.

B) *Niddá 61 b.*

אמר רב יוסף זאת אומרת מצנות בטלות
לעתיד לבא

Dijo R. Yosef: Esto quiere decir que los preceptos cesarán en el futuro.

El texto probará o no probará la abolición de los preceptos de la *Torá* según lo que se entienda por esa expresión tan genérica, *la-'atid la-bo*, «en el futuro», expresión que unas veces significa la Edad Mesiánica (como aquí, según Baeck), otras veces la edad postmesiánica, es decir, la edad que seguirá a la resurrección de los muertos.

En el texto presente significa, según Klausner, directamente la otra vida, el mundo del más allá, e indirectamente, la Edad del Mesías.

Davies defiende que directamente se refiere a la vida después de la muerte, y muy probablemente, si no ciertamente, también a esa vida del más allá, que según el sentir judaico se tras'adará en un futuro ideal a este mundo: de la eternidad al tiempo futuro.

---

(183) *Ob. cit.*, pág. 79.

En la mente judía antigua—en la literatura apocalíptica primitiva—se identificaba, es cierto, la Edad Mesiánica con esa otra Edad del mundo venidero; pero con el tiempo se distinguieron (184) las dos edades: de la Edad Mesiánica se podía profetizar, de la edad ventura nada se podía columbrar.

Siendo, pues, distintas las dos edades, R. Yosef se refiere—damos la interpretación de Davies—a la edad que vendrá después de la muerte, porque en el contexto antecedente se dice que la tela *śa'atnez*, prohibida a los vivos, es permitida—«porque cesarán en el futuro los preceptos»—a los muertos.

Dos observaciones tenemos que añadir:

a) Ni el *Pugio Fidei* ni el esquema de la Controversia de Barcelona, habida entre Pablo Cristiano y Mošé b. Naḥmán, en los capítulos correspondientes a la cesación de los preceptos legales, incluyen la autoridad de *Niddá* 61 b. Liebermann (185) cree que Raimundo Martí desconoció esta autoridad; que, caso de conocerla, la hubiese utilizado. El mismo autor (186) prueba cómo en tiempo de Pablo Cristiano, es decir, en la segunda mitad del s. XIII, Šĕlomó b. Adret explica la autoridad de *Niddá* 6. b. diciendo en sus *ḥiddušim* al lugar citado que la expresión *'atid la-bo* se refiere en el texto a la vida de ultratumba; y en sus explicaciones de *Haggadot* (Ed. Perles, pág. 37), a la edad que sigue a la resurrección de los muertos.

Ha-Lurqui tampoco argumenta en la Controversia de Tortosa con este texto. En el tratado que Jerónimo escribió por orden de Benedicto XIII en 1412, en dos libros, el primero contra la religión judaica, el segundo contra el Talmud—el primero puesto en hebreo fué titulado *Séfer ha-piqqurim* (187)—tampoco se cita nuestro texto.

Es probable, pues, que la autoridad de *Niddá* 61 b. no fuese considerada probativa de la tesis cristiana de la abolición mesiánica de la *Torá*.

b) Respecto a si el texto prueba o no lo dirá el lector después de leer el siguiente resumen del pensamiento escatológico judaico.

Los judíos distinguieron ciertamente en la expresión *'atid la-bo*,

---

(184) Cf. T. B., *Sabbat*, 63 b.

(185) *Šĕqi'in*, pág. 80.

(186) *Ob. cit.*, pág. 81.

(187) Este tratado de Jerónimo fué ed. por GESNER, Zurich, 1552. Véase el resumen de POSNANSKI en *REJ*, t. 74, págs. 17-39; 160-168. Véase t. 76, págs. 40-42. Cf *Šĕqi'in*, pág. 81.

«en el futuro», dos edades venturosas: la del Mesías y esa otra edad postmesiánica, especie de milenarismo cristiano, sin el límite de los mil años, ya que era concebida perpetuamente duradera. Esta segunda edad es lo que se llama עולם הבא, «el mundo venidero». Pero, según muchos testimonios, ambas edades habrían de estar separadas por un período caótico: el sábado del mundo tras el cual vendría la resurrección de los muertos, el juicio final, la condenación de los malvados a la Gehenna y la inauguración del *'Olam ha-ba* en este mundo renovado. Pero la opinión más ordinaria fué que las dos edades se sucederían inmediatamente. En los textos más antiguos la resurrección de los muertos es universal y precede a la segunda edad; más posteriormente se distinguieron dos resurrecciones de muertos: la de los píos israelitas que coincidía con la edad del Mesías, y la de los malvados que precedía al *'Olam ha-ba* (188). Según esto, si el texto de R. Yosef significa según Šĕlomó b. Adret, según el mismo Davies, que los preceptos cesarán en el futuro después de la resurrección, como se trata de israelitas que resucitarán en la Edad mesiánica, no vemos cómo pueda rechazarse la aplicación de esta autoridad a la Edad mesiánica.

CONCLUSIONES

Las conclusiones que del precedente estudio se deducen no pueden coincidir con las conclusiones del libro de Davies en extremos de mucha importancia. A continuación recogemos un hacecillo de nuestros resultados:

1) En general: en el Antiguo Testamento no sólo no se predice la permanencia de la *Torá* de Moisés en la Edad Mesiánica, como quiere Davies, sino su abrogación y sustitución por una *Nueva Ley*.

2) En particular: en Jr. 31,31-34, se vaticina una *Nueva Ley* para los tiempos mesiánicos, lo que se infiere no sólo de pasos del Nuevo Testamento, sino *a*) del examen del mismo texto del vaticinio en cuestión; *b*) del contexto de todos los vaticinios e historia del Profeta Jeremías; *c*) de otros vaticinios del Antiguo Testamento, particularmente del Profeta Malaquías, 1,10-14, que profetiza la

(188) Cf. estas ideas escatológicas y los textos en que se apoyan en STRACK-BILLERBECK, vol. IV, 2.ª parte, págs. 968-969

abolición de los sacrificios de la Antigua Ley, y según la tradición, del Sl. 109,4 y Gn. 14, 18-20, perícopes en las que los mismos judíos pudieron ver vaticinada para los tiempos mesiánicos la abolición del sacerdocio levítico.

3) Is. 42,1-4, primer retazo del Poema del Siervo de Yahvé, se habla ciertamente del Mesías (189), entendiéndolo así no sólo los cristianos, sino también grupos minoritarios de píos judíos, y éstos no sólo después del Cristianismo y por influjo de él, sino antes del Cristianismo y por la clara insinuación mesiánica del Poema del Siervo de Yahvé; mas, aunque el texto mentado haga referencia al Mesías, no predice, contrariamente a lo que Davies sostiene, que el Mesías pregonará la Ley de Moisés.

4) De Is. 2,1-4, nada se puede concluir referente a que de Jerusalén, en tiempos del Mesías, saldrá la Ley de Moisés. Nada se puede concluir, y en realidad la exégesis de Davies nada válido concluye.

5) Los primeros cristianos, venidos del Judaismo, aunque en su mayoría estaban ganados por la idea farisaica dominante (190) de que la *Tˈorá* de Moisés sería perpetua, para cambiar esta idea errónea tuvieron la enseñanza de los Apóstoles sobre la abolición de la Ley de Moisés, y además el apoyo del Antiguo Testamento.

6) Respecto al material rabínico concerniente a la naturaleza y cometido de la *Torá* en la Edad Mesiánica, creemos probable que mucho material de esta clase haya sido deliberadamente o ignorado o suprimido o modificado por el judaísmo antiguo en fuerza de las ideas del fariseísmo.

7) El material rabínico conservado, aunque en su mayor parte favorece la creencia en la perpetuidad de la *Torá* mosaica, es decir, su vigencia en tiempo del Mesías, contiene, no obstante, un número no despreciable de testimonios en pro de la tesis de la abrogación o parcial o total de la Ley de Moisés en los días del Mesías.

---

(189) La *más moderna* interpretación respecto al Siervo de Yahvé se contiene en la nota de H. L. GINSBERG en «Vetus Testamentum», III (1953), págs. 401-403, intitulada *The Oldest interpretation of the suffering Servant*: El Siervo son los *Maskilim* de Dn. XI, 33-XII, 10.

(190) Para conocer el pensamiento mesiánico antiguo, es obra de primera necesidad la de JOSEPH KLAUSNER, *Ha-raʿyón ha-mĕšiḥi bĕ-Israel me-rcšitó ʿad ḥătimat ha-Mišná* (2.ª ed. Jerusalén, 1927). Interesante es la primera parte: págs. 3-149; el pensamiento mesiánico en la Edad de los Profetas.

8) La exégesis de Davies, de muchos de los textos rabínicos que entrañan la tesis de la abrogación parcial o total, es forzada y no definitiva, y no logra invalidar el sentido que tradicionalmente se les viene dando.

9) Así creemos que los textos del *Wa-Yiqra Rabba*, 9,7; *Yalquṭ Šim'oni* a Prov. 9,2; *Midraš Tĕhillim*, 146,7; *Wa-Yiqra Rabba*, 13,3; *Midraš Sifré* a Dt. 17,18; *Šabbat*, 151 b; *Targum* a Is. 12,3; *Midraš Qohélet*, 2,1; *Targum a Šir ha-Širim*, 5,10; *Yalquṭ* a Is. 26; *Midraš Šir ha-Širim Rabba*, 2,13; *Sanhedrín*, 97 b; *Niddá*, 61 b todos pueden y bastantes deben ser interpretados en sentido abolitivo de la vieja *Torá* o en el sentido afirmativo de una *Nueva Ley* para el tiempo mesiánico.

A. Díez Macho, M. S. C.
Nueva York.

Emmaús y algunos textos desconocidos

Aunque los autores que han tratado de localizar el Emmaús evangélico han recogido cuidadosamente los textos que nos han dejado en sus «viajes» los peregrinos de Tierra Santa, quedan aún muchos otros casi desconocidos, de los cuales daré a conocer algunos españoles, nunca utilizados hasta ahora por dichos autores, convencido de su importancia en la cuestión de Emmaús. Para mejor darse cuenta de esta importancia conviene tener idea clara de la agitada controversia que acerca de este lugar bíblico sostienen desde hace largos años escrituristas y palestinólogos, haciendo ver, concisa y objetivamente, el verdadero estado de la cuestión.

I

EL HECHO

El día siguiente al sábado, al alborear el primer día de la semana judía (1), María de la Magdala, Juana, María la de Santiago, Salomé y demás compañeras salieron de casa para visitar el sepulcro y ungir el cuerpo de su amado Maestro con los aromas que habían comprado la tarde anterior, terminado ya el sábado, διαγενομένου τοῦ σαββάτου (2). Cuando salieron de casa era todavía oscuro, σκοτίας ἔτι οὔσης (3); pero llegaron al sepulcro cuando ya el sol había salido, ἀνατείλαντος τοῦ

---

(1) Los cuatro evangelistas son terminantes en este punto: Mt 28,1 τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων; Mc 16,2 λίαν πρωΐ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων; Lc 24,1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως, Ioh 20,1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων... πρωΐ.

(2) Mc 16,1.

(3) Ioh 20,1.

ἡλίου (4), lo cual parece indicar que la casa estaba en un lugar algo distante del sepulcro: quizá en Bethania.

Hallando el sepulcro vacío, las mujeres «salieron a toda prisa del mismo, corriendo» (5) a comunicar la noticia de la resurrección a los discípulos (6); y aunque éstos no las creyeron, sin embargo, Pedro —según Lucas (7)— o Pedro y Juan —según el cuarto evangelio (8)— se apresuraron a ir a ver lo que pasaba, constatando ellos también que el sepulcro estaba vacío. Entre tanto, la Magdalena había vuelto al sepulcro; y, estando junto a él, de pie y llorando, volvióse a mirar hacia atrás y vió a Jesús en traje de hortelano (9). Según Marcos 16,9-11, ella fué la primera a quien se apareció Jesús «al amanecer el día primero de la semana»; y, yendo a llevar la nueva a los discípulos, no fué creída. Mateo añade, 28,9, que Jesús se apareció a las mujeres cuando éstas iban a dar la noticia a los discípulos.

Todo esto tuvo lugar, como se ve, por la mañana temprano. Como los discípulos no vieron en la relación de las mujeres más que cuentos o sueños mujeriles, dos de ellos, desesperanzados de ver a Jesús resucitado, se volvieron a su tierra: hecho que Marcos refiere a renglón seguido de la aparición y noticia —no creída— de la Magdalena (10). Lo que estos dos discípulos de Emmaús referían acerca de la resurrección y apariciones (11) corresponde perfectamente a lo que refieren los evangelistas: la ida de las mujeres, «muy de mañana», ὀρθριναί, al sepulcro; el sepulcro vacío; la visión de los ángeles; la ida de Pedro y Juan a constatar lo que contaban las mujeres, «pero que a Jesús no le hallaron».

Por consiguiente, los dos discípulos debieron de emprender el viaje a Emmaús apenas vueltos del sepulcro Pedro y Juan, es decir, hacia las siete u ocho de la mañana. Durante el camino, hízoseles encontradizo Jesús, a quien —ya cerca de Emmaús— invitaron a quedarse con ellos, «porque —decían— está atardeciendo y ya ha declinado el día» (12).

---

(4) Mc 16,2.
(5) Mt 28,8 ἀπελθοῦσαι ταχὺ... ἔδραμον.
(6) Lc 24,10; Mt 28,8.
(7) Lc 24,12.
(8) Ioh 20 2-8.
(9) Ioh 20,11-18.
(10) Mc 16,12-13.
(11) Lc 24,22-24.
(12) Lc 24,29 ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα.

La *mañana* termina al *mediodía*, y desde entonces empieza la *tarde* y, por tanto, a «declinar el día». En los relojes de sol, la sombra del punzón empieza a «declinar» después del *mediodía*, bajando poco a poco de la vertical del meridiano, lo mismo que en los relojes modernos las agujas horaria y minutera: esta «inclinación» o «declinación» marca precisamente el principio de la *tarde*, que los alemanes llaman *Nachmittag*, los franceses *après-midi*, los ingleses *afternoon*, los italianos *dopo-pranzo* y los latinos *postmeridianum tempus*. La tarde, a partir de ese momento, va avanzando a medida que el ángulo de inclinación va siendo más abierto.

Si los dos discípulos salieron de Jerusalén hacia las ocho de la mañana, fácilmente pudieron recorrer en unas cinco o seis horas los 30 kilómetros de la vía romana, o los 28 del camino de atajo, que la separan de Emmaús; y así bien podemos pensar que hacia las dos o tres de la tarde ya se hallaban en su casa. Sentados a la mesa, el peregrino encontradizo dióseles a conocer por la manera de bendecir y partir el pan (13), desapareciendo luego de su vista. Ellos, gozosos, se levantaron en seguida y corrieron a anunciárselo a sus compañeros, καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ, a quienes encontraron, reunidos aún, comentando la aparición a Simón (14).

Si partieron de Emmaús hacia las cuatro de la tarde, a las nueve o diez de la noche pudieron llegar a Jerusalén, sin apurar mucho el paso, dado que viajaran a pie. Mientras que en la hipótesis de 60 estadios habrían hecho el recorrido Jerusalén-Emmaús en dos horas y media, llegando a Emmaús antes de mediodía y volviendo a Jerusalén al principiar la tarde.

Este hecho, que a primera vista parece tan claro, ha dado margen a encontradas opiniones, al querer fijar la distancia y el lugar donde sucedió. La literatura que desde mediados del siglo pasado se ha ido acumulando alrededor de esta cuestión es abundante. Fuera de numerosos artículos (15) de revista —que no hacen más que copiarse

---

(13) Lc 24,35.

(14) Lc 24,33-34.

(15) Los últimos llegados a mi noticia son los de A. Vaccari, S. I., *L' Emmaus di S. Luca. Punti sugli i*, en la revista franciscana de Roma «Antonianum» 25 (1950) 493-500, y D. Baldi, O. F. M., *L'Emmaus del vangelo. Studio critico-storico*, en «Emmaus santuario della manifestazione in fractione panis» 1902-1952 (Geru alemme 1953) 25-47. El primero —escrito a ruegos de los franciscanos italianos de Tierra Santa— dirige todos sus esfuerzos a defender los *sesenta* estadios a favor

unos a otros— y de algunas monografías referentes a aspectos particulares del asunto, varios autores han tratado ampliamente de este suceso evangélico, localizándolo, unos en 'Amwâs —como SCHIFFERS (16), GUILLEMOT (16a) y A. BASSI, O. F. M. (17)—, otros en al-Qubaya —como H. ZSCHOKKE (18), R. BUSELLI, O. F. M. (19), T. DOMENICHELLI, O. F. M. (20), BARNABÉ [MEISTERMANN] d'Alsace, O. F. M. (21) y B. BAZZOCCHINI, O. F. M. (22)— y alguno que otro en Qaryat al-'Inab (23). Las obras de estos autores, afeadas por el espíritu de polémica partidista y apasionada que las anima, han envejecido sin remedio, y perdería su tiempo quien se dedicase a leerlas en busca de la verdad.

Actualmente, la única obra científica de conjunto —pues abarca los varios aspectos del problema de Emmaús: arqueológico, crítico-textual e histórico— es la reciente y monumental de dos profesores de la «École Biblique» de los dominicos de Jerusalén: L.-H. VINCENT

---

de al-Qubayba; y el segundo, calcado en el anterior en cuanto a la distancia de los *sesenta estadios*, en su afán de interpretar los textos en beneficio de la tesis Emmaús-Qubayba, desfigura y falsea algunos hechos, de modo que un lector inexperto puede ser inducido en error. Lo mismo hace, aunque más reservadamente, B. BAGATTI, O. F. M., en su monografía sobre las excavaciones hechas en al-Qubayba: *I monumenti di Emmaus el-Qubeibeh e dei dintorni*, Gerusalemme 1947, principalmente en el capítulo titulado «identificazione dei monumenti» (pp. 178-89).—En el curso de mi estudio citaré estos tres artículos abreviadamente: Vaccari, *Emmaus*; Baldi, *Emmaus*; Bagatti, *Monumenti*, seguidos de la página.

(16) *Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas*, Freiburg i. Br. 1890.

(16a) *Emmaüs-Nicopolis*, Paris 1887.

(17) *Emaus, città della Palestina*, Torino 1884. Bassi, muy acreditado entre los palestinólogos de su tiempo, como uno de los que mejor conocían la geografía histórica de Tierra Santa, es el único franciscano italiano que sostuvo la localización de Emmaús-Nicópolis contra la de al-Qubayba, combatiéndole —principalmente— Buselli y Domenichelli.

(18) *Das neutestamentliche Emmaus*, Schaffhausen 1865.

(19) *L'Emmaus evangelico*, Milano 1886.

(20) *L'Emmaus della Palestina*, Livorno 1889, obra en la cual Domenichelli se empeña en sostener la hipótesis absurda de identificar con al-Qubayba el Emmaús de los Macabeos, de Josefo y de los autores bizantinos; por consiguiente, todo su razonamiento se vuelve contra él, convirtiéndose en una prueba más a favor de Emmaús-Nicópolis. ID., *Ultime discussioni*, Firenze 1898.

(21) *Deux questions d'archéologie palestinienne. I. L'église d'Amwâs, l'Emmaüs-Nicopolis. II. L'église de Qoubeibeh, l'Emmaüs de S. Luc*, Jérusalem 1902.

(22) *L'Emmaus di S. Luca*, Roma 1905.

(23) Cf. P. DE VAUX-A.-M. STEVE, *Fouilles à Qarict el-'Enab*, Paris 1950.

y F.-M. ABEL, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, París 1932, en la que, con espíritu sereno y objetivo y método rigurosamente científico, estos eminentes tratadistas de arqueología bíblica y de geotopografía histórica de Palestina llegan a conclusiones que todo lector imparcial se verá precisado a aceptar y que podrían resumirse en esta frase: *el Emmaús de Lucas es el Emmaús de los Macabeos y de Josefo.*

II

EL TEXTO

La discrepancia de opinión entre escrituristas y topógrafos a propósito del Emmaús de Lc 24,13 tiene su origen en la doble lección del número de estadios que separan a Jerusalén de Emmaús. Tal problema no habría existido si todos los manuscritos de este texto evangélico hubieran escrito la misma cifra hodométrica.

Emmaús dista de Jerusalén *ciento sesenta* estadios, según algunos manuscritos: *sesenta*, según otros. Estos últimos son mucho más numerosos que los primeros, debido a que «la recensión común de Antioquía, que lleva la lección de sesenta estadios, llegó a ser la norma conforme a la cual se procuró uniformar el texto evangélico» (24); pero aquéllos —los de los ciento sesenta estadios—, aunque menos numerosos, son de gran autoridad, tanto por su antigüedad, como por derivar, según Hermann VON SODEN (25), de los primitivos códices de Palestina —excepto el Sinaítico, que pertenece a la recensión de Hesiquio o familia de Alejandría— y se recomienda por su misma dificultad, la mayor distancia, conforme a la regla hermenéutica: *lectio difficilior faciliori praeferenda est*, dificultad que ha sido la causa principal de la escasez relativa de códices con *ciento sesenta* estadios. Estos son los siguientes:

---

(24) ABEL, *Géographie de la Palestine* II (Paris 1938) 315.

(25) H. VON SODEN, la mayor autoridad en cuestiones de crítica textual neotestamentaria, divide los códices en tres familias o grupos: K = Κοινή (Luciano, Antioquía, Padres sirios), H = Hesiquio de Alejandría, I = Ierusalem: *Die Schriften des Neuen Testaments* I (Berlin-Göttingen 1902) 37 ss, obra monumental en cuatro tomos (1902-1913).

Siglas	Denominación	Siglo	PROVENIENCIA
ℵ	Sinaiticus	IV	Descubierto en el Sinaí por Tischendorf en 1844 y 1859 (26).
I	Ierosolymitanus	VI	Es un palimpsesto hallado en Georgia.
N*	Petropolitanus I	VI	Llamado también «purpúreo», proviene de Cesarea de Capadocia.
Θ	Koridethi (27)	VII-VIII	Hallado en Koridethi, al SE del mar Negro, se conserva en Tiflis.
K*	Kyprios	IX	Originario de Chipre, se halla en Paris.
Π	Petropolitanus II	IX	Fué hallado en Esmirna (28).

A estos seis códices u n c i a l e s, escritos enteramente con letras mayúsculas, hay que añadir los siguientes, escritos con letras m i n ú s s c u l a s: *a*) Códices griegos 158, 175^{m}, 223*, 237*, 420* de la lista de Tischendorf, más los 265, 1219, 1604 de la de VON SODEN (29). *b*) Códices latinos de la Vulgata: F(uldensis) del s. VI, O(xoniensis) del s. VII, L(ichfeldensis) del s. VII-VIII, E(gertonensis) del s. VIII-IX, S(angallensis) del s. IX. Como San Jerónimo no conoce otro Emmaús que el de la llanura o de los Macabeos, su versión

(26) Según LAGRANGE, *Critique textuelle* (Paris 1935) 99, fué escrito en Cesarea de Palestina, en pergamino, de un papiro egipcio del siglo III, adquirido probablemente por Orígenes. Este preciosísimo códice, que se halla desde 1934 en el British Museum de Londres, adquirido por suscripción popular, por cien mil libras esterlinas, del gobierno soviético ruso, es con toda probabilidad uno de los 50 códices bíblicos que Constantino el Grande hizo copiar en Cesarea de Palestina el año 331: EUSEBIO, *Vita Constantini* IV 36. Tal es la conclusión a que han llegado—tras minucioso examen técnico—H. S. M. MILNE y T. C. SKEAT, *Scribes and correctors of the Codex Sinaiticus*, London 1938. Es la misma conclusión a que había llegado mucho antes P. BATIFFOL, *Codex Sinaiticus*, en «Dictionnaire de la Bible» I 1783-6 de Vigouroux; pero los autores ingleses han conseguido por la técnica lo que Batiffol consiguió por la erudición histórico-literaria.

(27) Es copia, según parece, de un códice egipcio del siglo IV o V.

(28) Esta clasificación de códices, comúnmente seguida, es la de Constantino de Tischendorf, excepto el Θ, hallado posteriormente y editado por C. R. GREGORY, *Die Koridethi Evangelien*, Leipzig 1913. Bover y Merk, siguiendo a Gregory, en sus ediciones críticas usan letras y cifras para designarlos: ℵ = S = 01, I = 079, N = 022, Θ = 038, K = 017, Π = 041. El primero que empleó siglas para designar los códices fué I. I. WETTSTEIN († 1754) en su *Novum Testamentum graecum*, I-II Amstelodami 1751-52.

(29) El número 157 de von Soden debe descartarse según VACCARI, *Emmaus* 495, quien dice que verificó el caso en la fuente.

auténtica del Nuevo Testamento llevaba indudablemente en Lc 24,13 la lección de *ciento sesenta* estadios: lección que en estos cinco códices ha logrado salvarse en el diluvio de los de *sesenta* estadios de la recensión común. *c*) Algunos manuscritos de la versión armenia y de la siro-jerosolimitana.

En los códices que llevan un * el amanuense había escrito en el texto ἑκατὸν ἑξήκοντα; pero un corrector ha raspado la palabra ἑκατόν. En el códice 175, al contrario, habiéndola omitido en el texto, la ha añadido en el margen. Hay que tener presente, además, que el códice 194 de la última edición de Tischendorf, aunque en el texto escribe ἑξήκοντα, en una nota marginal dice: ἑκατὸν ἑξήκοντα λεκτέον, οὕτος γὰρ τὰ ἀκριβῆ περιέχει καὶ ἡ ὠριγένους τῆς ἀληθείας βεβαίωσις: «léase ciento sesenta; pues así tienen los códices exactamente escritos y la comprobación de la verdad hecha por Orígenes». Lo mismo viene a decir el códice 34.

Las ediciones corrientes suelen llevar la lección ἑξήκοντα; pero de las críticas unas señalan en nota la variante ἑκατὸν ἑξήκοντα y otras la hacen entrar en el texto (30).

La sola crítica textual, como se ve, no puede solucionar el problema. Hay que recurrir, pues, a la crítica histórico-racional, por la que «todos los críticos —dice Bover (31)—, aun los más apasionados por un código o un tipo de texto, se deciden en última instancia». Según esta crítica racional podemos establecer lo siguiente: *a*) Los códices que llevan la lección de *ciento sesenta* estadios tienen su origen en Jerusalén y en Cesarea de Palestina, donde la verdadera tradición de la distancia se conservó más pura.—*b*) Esta tradición fué recogida por Orígenes, durante su viaje de estudio en el año 215, de

---

(30) De estas últimas me son conocidas las siguientes ediciones y traducciones: A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*, Romae[3] 1938, Romae[4] 1942. L. Marchal, *Saint Luc*, Paris 1935: colección de Pirot *La Sainte Bible* X.—A. Valensin-J. Huby, *Saint Luc*, Paris 1927: colección *Verbum salutis*.—F. Cantera-J. Bover, *Sagrada Biblia versión crítica sobre los textos hebreo y griego*[2], Madrid 1951 (Cantera es traductor del AT, Bover del NT).—La última edición del *Nuevo Testamento en hebreo* (Londres 1951) 160, versión de F. Delitzsch, traduce así: כְּפַר הַרְחֵק מִירוּשָׁלַיִם כְּ[מְאָה וְ] שִׁשִּׁים רִים וּשְׁמוֹ עַמָּאוּם «pueblo distante de Jerusalén como [ciento y] sesenta *ris* o estadios y su nombre es 'Ammā'ûm». Lo encerrado entre [ ] no se halla en el texto griego de Elzevir, Leiden 1624, que sirvió de base a la traducción, sino en manuscritos antiguos, como se advierte al lector en el prólogo (p. II), en hebreo.

(31) Sefarad 12 (1952) 271.

la boca de sus habitantes y de los códices que se conservaban en las bibliotecas de Cesarea y Jerusalén, formada esta última por su obispo poco antes de dicho viaje.—*c*) Orígenes, por tanto, no hizo más que dejar constancia de la verdad comprobada por él—ἡ ὠριγένους τῆς ἀληθείας βεβαίωσις de la glosa marginal del códice 194—, es decir, que él *no introdujo* (32) en el texto la lección de los ciento sesenta estadios, sino que *halló la comprobación* de la misma en la fuente más auténtica y segura.—*d*) Los copistas o recensores de fuera de Palestina, desconocedores de la topografía y de la tradición indígena, hallando que la distancia de *ciento sesenta* estadios era más difícil de recorrer —en viaje de ida y vuelta en un día— que la de *sesenta* estadios, y sin detenerse a penetrar la verdadera exégesis del texto de Lc 24,13-35 y Mc 16,12-14, suprimieron la palabra ἑκατόν o la letracifra ρ = 100, dejando sólo el segundo elemento numérico ἑξήκοντα

---

(32) VACCARI, *Emmaus* 497, con su constante preocupación de los *sesenta* estadios, dice que la lección de los *ciento sesenta* «risale ad Origene» y lo mismo repite BALDI, *Emmaus* 34-5, apoyándose ambos para sentar tan grave acusación en la sola nota marginal del códice 194, citada arriba, sin darse cuenta que el anotador dice dos cosas distintas e independientes: *a*) que los mejores códices, los escritos con más exactitud, tienen la distancia de 160 estadios; *b*) que Orígenes, durante su viaje por Palestina el año 215 comprobó que, efectivamente, Emmaús distaba de Jerusalén los 160 estadios que señalaban aquellos códices: cosa muy distinta de haber «añadido él la cifra *ciento*», como gratuitamente asegura Baldi. Para reforzar su razonamiento Vaccari cree haber cogido dos veces a Orígenes «con le mani nel sacco» (*Emmaus* 498) a propósito de Bethabara-Bethania y de Gergesenos-Gadarenos-Gerasenos, pretendiendo haber «introducido» en el texto *Bethabara* en lugar de Bethania y *Gergesenos* en lugar de Gadarenos o Gerasenos. En cuanto al primer caso, el texto de Orígenes en que se apoya, es decir, *Comm. in Ioh.* VI 40-41: PG 14, 269 dice solamente que Orígenes cree que debe leerse *Bethabara*, no obstante que «en *casi todas* las copias», σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις, se escribe *Bethania*. Por consiguiente, había *algunos* códices que tenían *Bethabara* y por tanto no fué Orígenes quien *introdujo* tal lección. En cuanto al caso de los *Gergesenos*, el padre BOVER, especializado en crítica neotestamentaria, después de un sereno examen del caso, teniendo en cuenta la crítica textual y racional, llega a la conclusión de que debe descartarse la probabilidad del influjo de Orígenes en la introducción o extensión de la variante «Gergesenos» en vez de «Gadarenos» o «Gerasenos»; sino que más bien dicha variante «es en Mateo una variante preantioquena, básica y no deformada tendenciosamente», con «más garantías de autenticidad que las de BSDΘ». *Dos casos de toponimia y de crítica textual*, en «Sefarad» 12 (1952) 271-82: la frase citada p. 279. Así es que, quien se ve cogido «con el hurto en las manos» es precisamente quien cree haber cogido a Orígenes «con le mani nel sacco».

o la letra-cifra ξ = 60 (33).—*e*) Estos códices de los *sesenta* estadios difundiéronse luego por todas partes, sobre todo en Occidente, penetraron en los textos litúrgicos —leccionarios, evangeliarios, breviarios, etc.— y dejaron así un número considerable de manuscritos con los *sesenta* estadios: número que podría haber sido aún mayor, sin que por eso el error lograse la categoría de verdad; pues es bien conocida la persistencia con que se han transmitido en innumerables manuscritos ciertos errores históricos, geográficos o doctrinales.

Algunos autores han perdido mucho tiempo en discutir y sofisticar, con miras interesadas, acerca del calificativo κώμη dado por Lucas a Emmaús, llegando a suponer en el evangelista una verdadera preocupación para escoger el término más propio: preocupación que sólo existe en la de los que quieren hacerle decir lo que ellos quieren. Lo más natural es suponer que Lucas empleó la palabra hallada en el documento de que se sirvió, o si fué él uno de los dos discípulos, como quiere una tradición, la que entonces se usaba corrientemente hablando de aquel lugar: palabra que expresaba perfectamente el estado de *aldea* a que había quedado reducida la *ciudad* de Emmaús después del incendio de Varo el año 4 de la era cristiana. Es bien sabida, por lo demás, la libertad, a veces desconcertante, con que los autores del NT emplean las palabras πόλις y κώμη; y aun en el AT «los LXX —dice Abel en RB 34 (1925) 362— han traducido varias veces por

---

(33) Baldi, *Emmaus* 32, línea 4, da erróneamente a la letra ρ el valor de 60, representado en griego por la letra ξ: la letra ρ vale 100. Hesiquio de Jerusalén (439), tratando de resolver la aparente dificultad entre Ioh 20,19-23 y Lc 24,34, es decir, la aparición de Jesús a los discípulos el día mismo de la resurrección, «siendo ya tarde», οὔσης οὖν ὀψίας, y la aparición a Simón (Pedro 1 Cor 15,5), dice que a Pedro se apareció durante el viaje de regreso de los dos de Emmaús y a los demás después de regresar ellos al monte Sión y contar a los demás lo que les había sucedido, según Lc 24,36-43, añadiendo que nadie debe extrañarse de que en el mismo día hayan podido ir y volver de Emmaús; «pues no está escrito que fuese *tarde* ἑσπέρα cuando llegaron a Emmaús, sino que era *hacia la tarde*, πρὸς ἑσπέραν, que el día declinaba: que serían tal vez las ocho o las nueve, porque desde las siete comienza ya el sol a inclinarse al lado de la tarde; fuera de que pudieron volver corriendo por la alegría para anunciar el milagro y llegar muy tarde; pues acostumbramos a llamar «tarde» ὀψία al tiempo en que es ya muy de noche, μέχρι πολλοῦ τῆς νυκτός.» *Collectio difficultatum et solutionum:* PG 93,1444 El día en tiempo de Hesiquio—como en tiempo de Jesucristo (Ioh 11,9)—se dividía en doce horas, desde la salida a la puesta del sol. Por consiguiente, las ocho, las nueve y las siete de Hesiquio corresponden a las dos, tres y una de la tarde nuestras, respectivamente.

χώμη el hebreo עיר, 'yr» (que ordinariamente se traduce por πόλις) contra lo que parece decir BALDI, *Emmaus* 30.

III

LA TRADICION PRIMITIVA: EMMAUS-NICOPOLIS

La tradición primitiva indígena localizó desde un principio el *Emmaús* evangélico en una población que llevaba entonces —y ha llevado siempre— ese nombre. En un radio de 160 estadios, tomando como centro a Jerusalén, la toponomástica de Palestina no ha conocido ni conoce otro lugar que lleve este nombre. Si viajeros mal informados lo han aplicado en tiempos recientes a otras localidades —Qaryat al-'Inab, Qolôniyya, al-Qubayba— esa atribución es arbitraria, sin fundamento histórico, ni geográfico, ni toponomástico indígena: ha sido transplantado, sencillamente, de su lugar verdadero a otro ficticio.

La ciudad de Emmaús era ya muy conocida en tiempo de los Macabeos, siendo citada varias veces al narrar las guerras y guerrillas de éstos contra los reyes de Siria (34). En el texto griego de los Macabeos el nombre de esta localidad presenta en los manuscritos diferentes formas: Ἐμμαοῦς, Ἀμμαοῦς, Ἐμμαοῦμ (35), de donde los autores árabes han transcrito la suya: 'Amawâs, corrientemente 'Amwâs o 'Imwâs y en la boca del vulgo 'Emwâs (36).

Reconstruída el año 222 —por decreto imperial de Elagabalo concedido el año anterior a una comisión de notables del lugar presidida

---

(34) 1 Mac 3,40.57; 4,3; 9,50.

(35) BALDI, *Emmaus* 29, se sorprende ante la diferencia de forma del Ἀμμαους de los Macabeos y el Ἐμμαους de Lucas, siéndole bien conocida, como a todo palestinólogo, la increíble variedad de transcripciones que ofrecen los nombres semíticos al pasar a otras lenguas. Por ejemplo: Emmaus, Emaus, Emmau, Esmaus; Cubebe, Chubebe, Kubêbeh, Koubeibeh, Qubeibeh, Qoubeibe, Qubayba, etc.; Gader (Gen 35,21) «quae absque G littera in Hebraeo Ader scribitur» (Hier., *Onomasticon* 63,3); Hebron, Chebron, Ebron; Ḥammat (Jos 19,35), Ἀμμαθους (Bell IV 1,3); Ḥamtha (NEUBAUER, *Géographie du Talmud* 35), Emmatha-Ammatha (*Onomasticon* 22,25); Ḥêlam, Alama; hā-Raqqôn, Arecon (Jos 19,46 hebreo y Vulgata); Πάνιον, Paneas, Baniyyâs; etc. etc.

(36) En español se pronuncian: Amauás, Amuás, Imuás, Emuás. En el Talmûd el nombre reviste las formas אמאום 'Amma'ûs, אימאום 'Emma'ûs, עימאום ʿEmma'ûs.

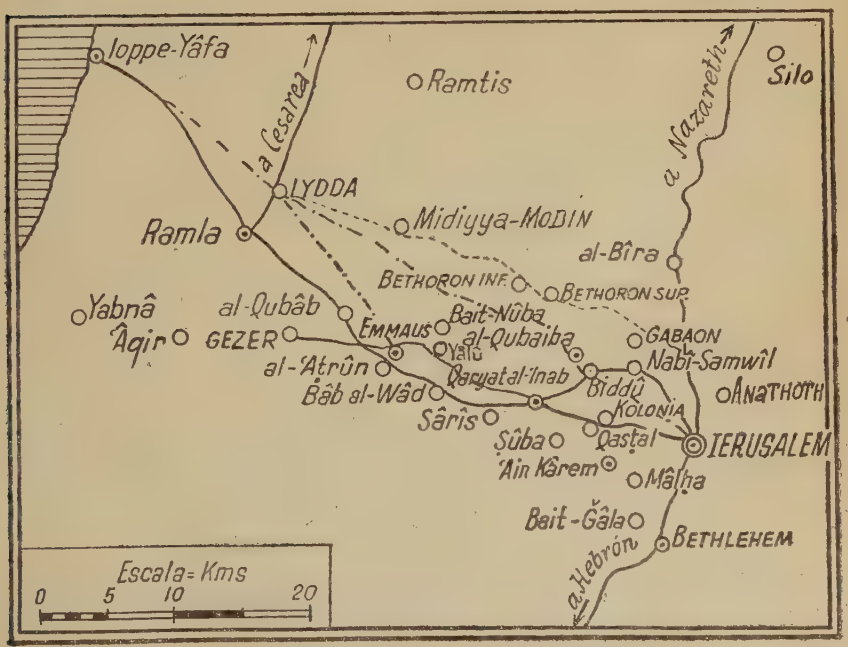
KILOMETRAJE DE LA CARRETERA ACTUAL JERUSALÉN-JAFA

0	Yafa
20	Ramla
34	Emmaús-'Amwâs
35	al-'Aṭrûn
40	Bâb al-Wâd
49,5	Qaryat al-'Inab
52	Ṣûba
54	Qasṭal
56	Kolonia
64	Jerusalén

NB — Desde la guerra árabo-judía de 1948 el trozo de carretera km 23,5—44 es inservible y los judíos han hecho una nueva en su territorio.

0	Jerusalén
8	Kolonia, derecha
10	Qasṭal, izquierda
12	Ṣûba, izq.
14,5	Qaryat al-'Inab, izq.
15	«Foederis Arca», der.
18	Ṣârîs, izq.
24	Bâb al-Wâd
26	Bîr Ayyûb, izq.
29	al-'Aṭrûn, der.
30	Emmaús-'Amwâs, der.
34	al-Qubâb
44	Ramla
64	Yafa

VÍAS DE COMUNICACIÓN ENTRE JAFA Y JERUSALÉN



DIVERSAS FORMAS DE ALGUNOS TOPONIMOS

MAPA	BIBLIA	ARABE CLASICO	ARABE VULGAR	ITINERARIOS
'Ain Kârem	Bêṯ ha-Kérem Καρημ. Καρεμ	'Ayn Kârem (-im?)	'Ain Kârem. 'Ain Châremˌ 'Ein Kârem	'Ορεινή - Montana. Aain Charin. Aïn Karem. Enqarim. Ein Karim. En Karem. Aain Carèm. Sainct Jehan du Bois. Domus Zachariae.
'Aṭrûn al-		'Aṭrûn al-	Laṭrôn	Torón. Latrun. Latron. Castil Ladrón. Buen Ladrón.
Bait Gâla	Γαλεμ. Γαλειμ	Bayt Gâla	Beit Gâla	Gallim. Beit Jala. Beit Djalah. Bêt Dschala. Botticella.
Bait Nûba	Nōb. Nōbe	Bayt Nûba	Beit Nôbe	Nob. Nobe. Nobba.
Bethoron	Bêṯ Ḥōrôn	Bayt 'Ur	Beit 'Or	Betor. Bethoron.
Bira al-	Bĕ'ērôṯ	Bîra al-	Bîre el-	Birra. El Bireh. Elbireh. El-Birah. Mahomeria?
Emmaus	'Αμμαοῦς. 'Εμμαοῦς 'Εμμαοῦμ	'Amawâs	'Amwâs. 'Imwâs	Αμμαοῦς. Emmaus. Nicopolis. Nycopole. Arx Machabeorum. Emaus. Emau. Hemaus. Maus.
Gabaon	Gib'ôn	Gîb al-	Gîb el-	Gabaon. Gabaoth.
Ierusalem	Yĕrûšāláyim	'Urîšalamu. Qûds al-	'Urîšalam. Qôds el-	Ierosolyma. Hierusalem. Aelia Capitolina. Ilia.
Ioppe-Yâfa	Yāfô. Yāfô'	Yâfa	Yâfa	Joppe. Japhe. Jafa. Jaffa. Giaffa. Zafo. Jafo.
Kolonia	Môṣâ. ham-Môṣa'	Qolôniyya	Qalônie	Kolonieh. Colonieh.
Lydda	Lōd	Ludd	Lodd	Lydda. Lyde. Diospolis. Georgiopolis. San Jorge.
Midiyya-Modin	Μοδεεἰμ	Midiyya al-	Medie el-	Modin. Modim. Midieh.
Nabî Samwîl		Nabî Samwîl	Nebî Samwêl	Neby Samouel. San Samuel. Mons Gaudii. Montjoie. Silo. Ramatha. Rama. Maspha.
Qaryat al-'Inab	Qiryaṯ Yĕ'ārîm	Qaryat al-'Inab	Qariet el-'Enab	Cariathiarim. Fontenoid. Emmaus. Castellum Emmaus. Silo. San Jeremías. Anathoth. Abû Gôš.
Qasṭal		Qasṭal al-	Qasṭal el-	Castellum. Chastel. Castel.
Qubaiba al		Qubayba al-	Qobeibe el-	El-Qoubeibeh. El-Qobêbe. Cobebe. Chobebe Emmaus.
Ramla		Ramla al-	Ramle er-	Ramleh. Ramble. Ramula. Ramatha. Rame. Rames. Arimathia. Rama.
Sârîs		Sârîs	Sârês	Soris.
Ṣûba	Σωβα. Σωβηθα	Ṣûba	Ṣôba	Soba. Belmont.
Yâlû	Ayyālôn	Yâlû	Yâlô	Aialon. Ajalon.

NB—La transcripción de los nombres hebreos y árabes es conforme a las reglas del Instituto Arias Montano y de la Escuela de Estudios Arabes en Madrid, excepto la letra $ǧ = ĝ$.

por el historiador Sixto Julio Africano, natural de Jerusalén— Emmaús vió consagrado su título honorífico de *Nicópolis* (37), recibido a raíz de la victoria de Tito sobre los judíos (38) cincuenta y dos años antes. Con la invasión árabe del 636, la decadencia de la ciudad después de la horrorosa peste del 639 y la fundación de Ramla en 716. el nombre de Nicópolis desapareció completamente, haciendo revivir el antiguo vocablo indígena de Emmaús-'Amwâs y quedando el de Nicópolis como puro recuerdo histórico.

Orígenes, como se ha dicho, identifica el Emmaús evangélico con el de los Macabeos y de Flavio Josefo. Eusebio y Jerónimo, por su parte, aseguran que «Emmaús, de donde era Cleopas el del evangelio de Lucas, es la misma que ahora se llama Nicópolis, ciudad insigne de Palestina» (39). El mismo Jerónimo, en 385, nos presenta a Paula recorriendo los lugares históricos de Tierra Santa y llegando «a Nicópolis, que antes se llamaba Emmaús, en la que el Señor, reconocido en la fracción del pan, dedicó en iglesia la casa de Cleopas; y partiendo de allí subió a la Bethorón Inferior y a la Superior... viendo a la derecha Ayalón y Gabaón» (40).

Es inútil seguir citando autores, pues todos los historiadores y peregrinos orientales y occidentales localizan el hecho evangélico de Lucas en el Emmaús de los Macabeos y de Flavio Josefo (41) hasta la llegada de los Cruzados, los cuales, acostumbrados a la lectura de *sesenta* estadios en sus códices y libros litúrgicos latinos, trataron de acercarla más a Jerusalén, pero siempre —nótese bien— en la dirección de Emmaús. Baste citar los nombres y fechas de los principales: Hesiquio (439), Sozómeno (439), Casiodoro (c. 500), Teodosio (530), Willibaldo (723), Teófanes (c. 800), Bernardo el Monje (870), Epifanio el Monje (siglo IX-XI), el higúmeno ruso Daniel (1106), cuyos textos pueden hallarse fácilmente en cualquiera de las obras que tratan de Emmaús.

---

(37) Eusebio, *Hist. eccl.*: PG 26, 641.

(38) Sozómeno, *Hist. eccl.* V 20: PG 67, 1280.

(39) *Onomasticon*, ed. Klostermann, 90-1: Ἐμμαοῦς. ὅθεν ἦν Κλεώπας ὁ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίῳ. αὕτη ἐστὶν ἡ νῦν Νικόπολις τῆς Παλαιστίνης ἐπίσημος πόλις.

(40) Hier., *Epist.* 108,8: PL 22, 883: «... Nicopolim, quae prius Emmaus vocabatur, apud quam in fractione panis cognitus dominus Cleopae domum in ecclesiam dedicavit. Atque inde proficiscens ascendit Bethoron inferiorem et superiorem... ad dextram aspiciens Aialon et Gabaon».

(41) Ant XIV 11,2; XVII 10,7.9; Bell I 11,2; II 5,1; II 20,4; III 3,5; IV 8,1.

Emmaús-'Amwâs dista de Jerusalén, según el evangelio, 160 estadios, es decir, 29 km. 574, pues el estadio tiene 184 m. 8375: distancia que corresponde exactamente a las 20 millas (42) de PTOLEMEO. Según la TABLA DE PEUTINGER, derivada del *Orbis pictus* del tiempo de Augusto, la distancia es de 19 millas o 28 km. 083, que equivalen a 152 estadios. TEODOSIO (43) dice que hay 18 millas, que son 144 estadios o 26 km. 616, medida exacta por la vía romana de Jerusalén a Lydda, pasando por Qolôniyya, Qaryat al-'Inab y Emmaús, vía que él recorrió, algo más corta que la de Ptolemeo. Y así ABEL llega a la conclusión que «la distancia oficial entre Jerusalén y Emmaús, calculada por la vía principal, la más frecuentada y mejor cuidada, era de 20 millas, es decir, 160 estadios» (44).

IV

MIGRACIONES DE LA TRADICION PRIMITIVA

No es raro constatar en la toponimia bíblica el cambio de lugar de algunas tradiciones, debido a motivos de conveniencia, interés o ignorancia. Recordaré sólo algún caso.

Mientras la iglesia de la Agonía, en Gethsemaní, estuvo durante largos siglos reducida a un montón de ruinas, el recuerdo de la oración de Jesucristo —al que debía su existencia— emigró a la cercana gruta de los Apóstoles, junto al sepulcro de la Virgen; pues los guías de peregrinos, para ayudar a éstos a satisfacer mejor su devoción, preferían explicarles el relato evangélico en la gruta, más bien que ante aquel montón de ruinas, que no hablaban al corazón como aquella impresionante cueva. Y ha sido necesario esperar a que las excavaciones y estudios del primer tercio del siglo xx hicieran volver la tradición a su puesto primitivo.

---

(42) La milla romana tiene 1478m7.

(43) *De situ terre sancte*, ed. Geyer (Vindobonae 1898) 139: «De Hierusalem usque in Silona [Qaryat al-'Inab], ubi fuit arca testamenti Domni milia viiii. De Silona usque Emmau, quae nunc Nicopolis dicitur, milia viiii».

(44) RB 34 (1925) 354. El trabajo fundamental sobre las vías romanas, fundado en los miliarios hallados, es el de THOMSEN, *Die römische Meilensteine*, en ZDPV 40 (1917) 1ss, resumido por AVI-YONAH, *Map of Roman Palestine*, en QDAP 5 (1936) y en su reciente *The development of the Roman Road in Palestine*, en «Israel Exploration Journal» 1 (1950-1) 54-60.

Otro ejemplo notable nos ofrece el lugar tradicional donde nació el Bautista. En este lugar, llamado por los indígenas 'Ain Kârem y por los europeos San Juan de la Montaña o *in Montana*, hay dos santuarios, topográfica y toponímicamente distintos. El primero y principal es la *casa de Zacarías*, en la que tuvieron lugar la visita de la Virgen a su parienta Isabel (45) y el nacimiento del Precursor. El segundo fué creado a base del relato de un evangelio apócrifo (46), según el cual Isabel, huyendo de los soldados de Herodes, se escondió con su hijito en una roca abierta milagrosamente para recibirlos dentro y que por eso podría llamarse el *santuario de la roca* o del refugio. La casa de Zacarías se hallaba en el pueblo mismo de 'Ain Kârem, mientras que el refugio lo halló Isabel en la montaña hacia la cual huía de sus perseguidores, distante del pueblo medio kilómetro. Uno y otro santuario se vieron honrados con edificios sagrados desde la época bizantina. La *casa de Zacarías* guardó hasta el siglo XIV, sin interrupción, los recuerdos de la Visitación y del Nacimiento; pero cuando a fines de dicho siglo o a principios del siguiente fué profanado el santuario por los musulmanes, convirtiéndolo en cuadra de animales e impidiendo o dificultando así a los peregrinos su visita, los guías que los acompañaban se contentaban con explicarles desde el otro *santuario de la roca* los portentosos hechos evangélicos de Lucas 1,39-79, haciendo entrar en el ciclo de la leyenda una imaginaria casa *segunda* de Zacarías, localizándola en el santuario de la roca o de la montaña y trasladando a ella la «Visitación», después de haberla hecho detenerse por algún tiempo en la *fuente* que se halla entre la casa de Zacarías y la montaña: falsa localización que, en virtud de intereses creados, persiste hasta nuestros días.

Estos mismos intereses creados son la causa de que en la planta baja del Cenáculo, en el monte Sión cristiano, continúe venerándose el legendario sepulcro de David, emigrado allí desde su primitivo hipogeo del Ofel ya en la época bizantina: desplazamiento que trajo como funesta consecuencia el ser despojados los franciscanos, el año 1552, del importantísimo grupo de santuarios del Sión, entre ellos el Cenáculo.

Y la lista de tales migraciones podría alargarse más aún. En ella entra, con pleno derecho, el santuario de Emmaús.

---

(45) Lc 1,40: «intravit in domum Zachariae et salutavit Elisabeth».
(46) *Protevangelium Iacobi* XXII 3.

1. Qaryat al-'Inab

La tradición primitiva de Emmaús-Nicópolis fué admitida unánimemente por orientales y occidentales, como ya se ha dicho, hasta la llegada de los Cruzados.

Guillermo de Tiro (1095-1184), el ilustre historiador de las Cruzadas, parece que es el primero en desplazar esta veneranda tradición. Los Cruzados, refiere él, salen de Ramla muy de mañana el 6 de junio de 1099, dirigiéndose a Jerusalén, «guiados por hombres prudentes y conocedores de los lugares», probablemente cristianos latinos residentes en el país. Llegan el mismo día a Nicópolis, «ubi noctem illam in aquarum abundantia et rerum copia victui necessariarum egerunt tranquillam» (47). Nicópolis, añade, es la ciudad que el evangelio llama «Emaus» (48); pero Guillermo, como buen occidental, cita los *sesenta* estadios del texto latino, que no corresponden a Emmaús-Nicópolis. Esta distancia, con la abundancia de agua y de víveres y el hallarse ya en terreno montañoso, nos llevan a Qaryat al-'Inab, la Cariathiarim o Qiryat Yĕ'arîm bíblica, a la que Guillermo traslada el nombre de Nicópolis, por haberse perdido desde hacía mucho tiempo su recuerdo sobre el terreno y serle conocido sólo por la historia. Hay que tener en cuenta, además, la distancia recorrida por el ejército en un día largo de verano, ya que salieron de Ramla muy de mañana y fueron a pernoctar a «Nicópolis»: distancia demasiado corta para una jornada si la suponemos de Ramla a Emmaús, pero normal si fué de Ramla a Qaryat al-'Inab.

Al día siguiente de haber pasado la noche en «Nicópolis», el ejército de los Cruzados —dice Fulquerio de Chartres— «dejando a la izquierda Gabaón, distante de Jerusalén 50 estadios, donde Josué mandó al sol y a la luna, fué acercándose a Jerusalén» (49). Yendo de Qaryat al-'Inab hacia Nabi Samwîl —el *Montjoie* o *Mons Gaudii* desde donde los Cruzados divisaron por primera vez la Ciudad Santa— Gabaón (50) queda a la izquierda.

---

(47) *Recueil des Historiens des Croisades, Occidentaux* I 315.

(48) *Recueil* I 315.

(49) *Recueil* III 354.

(50) Sea que se la identifique con al-Gib, como quieren los más, o con al-Bîra, como prefieren algunos. Pero hay que hacer notar que Fulquerio no dice que *se veía* Gabaón, sino que *quedaba a la izquierda*, «relicta in sinistra parte

En Qaryat al-'Inab hay tres manantiales abundantísimos. En uno de ellos la *X.ª Legio Fretensis* —que hacia el año 70 había establecido en el lugar una «vexillatio» o puesto de guardia— construyó una gran cisterna, adosada a la cuál por la parte oriental fabricaron los musulmanes en el siglo IX, siendo jalifa de Bagdad Harûn al-Rašîd, un amplio y hermoso jan o posada, que luego utilizaron los Hospitalarios de San Juan al acampar allí en 1141, estableciendo un puesto militar avanzado, una hospedería para peregrinos y un hospital para enfermos y heridos. Como el manantial más cercano a estas instalaciones recordaba la fuente saludable de Emmaús-Nicópolis, en la que Jesús se lavó los pies —como refiere SOZÓMENO (51)— fué fácil afianzar cada vez más la creencia de que allí tuvo lugar el hecho de Lc 24,13-34; y así, en el año 1142, los Caballeros de San Juan, después de vaciar la cisterna romana, por medio de un canal, fabricaron sobre los muros de éstas, para conmemorar el hecho, una iglesia que ha resistido bastante bien hasta nuestros días el embate de los siglos, quedando bajo la cripta la primitiva fuente y consagrando así la incipiente tradición. Desde entonces —y durante todo el dominio de los Cruzados y aun después— el nuevo Emmaús y la fuente milagrosa fueron visitados por innumerables peregrinos, hasta que la tradición emigró de nuevo, pero poco a poco, hacia al-Qubayba (52).

El higúmeno ruso DANIEL, siete años después de haberse apoderado del país los Cruzados, es el único peregrino que continúa localizando el hecho en Emmaús-Nicópolis, a 160 estadios (53), siguiendo la primitiva tradición de los griegos de Palestina, uno de los cuales era su guía.

Gabaon»; es decir, que los guías les iban indicando los lugares, cercanos o lejanos, que les recordaban algún hecho de la Biblia.

(51) Hist. eccl. V 20: PG 67, 1280.

(52) De mis notas personales, debidas en parte a la bondad del padre benedictino Alexandre Lannes, morador del lugar por muchos años.

(53) B. de KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient* (Genève 1889) 52: «De Rama [Nabî Samwîl] en se dirigeant vers l'ouest, on compte quatre verstes jusqu' à Emmaüs... D' Emmaüs à Lydda il y a quatre verstes à travers la plaine... elle se nomme aujourd'hui Rambilieh [Ramla]». Sin embargo, la distancia que da el autor anónimo *De via eundi de Iope in Ierusalem* —GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa* I (Quaracchi 1906) 407—: «de Ierusalem ad castellum Emaus sunt V^{e} liues ubi ostendit se Deus discipulis suis ut peregrinus», parece que sólo puede convenir al Emmaús de los 160 estadios. De Belén a Hebrón señala también cinco leguas: «a Bethleem usque in Ebron ad sanctum Abraam

Los testimonios de los primeros tiempos del dominio cruzado, referentes a Qaryat al-'Inab, son raros y algo oscuros e imprecisos. El anónimo del *De situ urbis Ierusalem* (54) coloca Emmaús a ocho millas de Jerusalén, y Modín a nueve, en el camino que va de Jerusalén a Ramatha [Ramla]: lo cual corresponde bien —por el camino de entonces, sin los zig zags del actual— a Qaryat al-'Inab y a Sârîs, respectivamente. Más tarde, el Modín de los Macabeos se localiza en Ṣûba, al oeste de 'Ain Kârem. Ceyla, «civitas ubi quondam sedit David», que dice se encuentra a ocho millas de Jerusalén, en el camino a Hebrón, podría ser Bayt-Gâ'la, la Botti-Cella de peregrinos posteriores.

En 1148, EUGESIPO (55) dice que Nicópolis-Emmaús se encuentra en la octava milla de Jerusalén, y Modín en la sexta, en el camino que va a Ramla: de Modín a Lydda hay ocho millas.

TEODERICO (56), en 1172, localiza claramente el castillo de Emmaús en Qaryat al-'Inab «quod moderni Fontenoid vocant»; y, aunque luego pase por Bethorón, «quae nunc Beter [Bayt 'Ûr o Bêt'ûr en árabe] vocatur», y por Silo, «idem locus ad Sanctum Samuelem appellatur», no hace la menor alusión a al-Qubayba, prueba segura de que entonces no le hacía la concurrencia a Qaryat al-'Inab.

Cinco años más tarde, en 1177, Juan PHOCAS, griego de la isla de Creta, en su *Descripción de los lugares santos de Palestina*, señala Armathem [Nabî Samwîl] a unas seis millas de Jerusalén; «desde allí, a otras siete millas o más, Emmaús, ciudad grande, recostada en medio de un valle en una elevada cumbre; del mismo modo, a unas veinticuatro millas, se extiende la región de Ramble» (57).

ERNOUL, en *La citez de Iherusalem*, del año 1187, dice que «a

---

distant V° liues»; distancias que en ambos casos corresponden a los 29 km. por la carretera actual.

(54) Citado por VOGÜÉ, *Les églises de la Terre Sainte* (Paris 1860) 428.

(55) *Tractatus de distantiis locorum Terrae Sanctae*: PG 133, 1002: «... Nicopolin, id est, Emmaus oppidum, septimo milliario a Jerusalem... Sexto milliario a Jerusalem, via quae ducit Ramatha, mons Modin... a Modin, via quae ducit Joppen, Lidda, quae et Diospolis».

(56) *Libellus de Locis Sanctis*, ed. T. Tobler (S. Gallen-Paris 1865) 87: «Huic loco [San Juan o 'Ain Kârem] vicini sunt montes Modin [Ṣûba]... a modernis Belmont appellantur. His montibus adiacet castellum Emmaus, quod moderni Fontenoid vocant... Mox Ramatha, civitas grandis, quae nunc Rames vocatur».

(57) PG 133, 960. La traducción latina ha trasladado la frase original ὡσεὶ μίλια εἴκοσι καὶ τέσσαρα por «ad passuum fere viginti millia».

trois lieues de Iherusalem avoit une fontaine que l'en apeloit la fontaine d'Esmaus» (58).

Les pelerinaiges por aler en Iherusalem, del año 1231, sitúan a Emmaús a dos leguas de 'Ain Kârem: «D' iqui ['Ain Kârem] à ij lieues est un chastel que l'en apele Emaüs» (59).

Los *Pelrinages et pardouns de Acre*, de unos 50 años más tarde (hacia 1280), siguen localizando Emmaús en Qaryat al'Inab. El peregrino va de Jafa a Ramla, 4 leguas; de Ramla a Bayt Nûba, 3 leguas; de Bayt Nûba a Emmaús, 2 leguas; de Emmaús a Nabî Samwîl, 2 leguas (60): medidas exactas, como puede comprobarse en el mapa (61).

El dominico alemán BURCHARDUS DE MONTE SION, en 1283, localiza también Emmaús en Qaryat al-'Inab. Sus medidas son precisas: de Jerusalén a Nabî Samwîl, en la dirección noroeste, «inter occidentem et septentrionem», 2 leguas; de Jerusalén a Emmaús, dirección oeste, «contra occidentem», 4 leguas; de Bayt Nûba a Emmaús 3 leguas; y «de Emmaus leuca et dimidia ascenditur per vallem Raphaym a latere domus Zachariae, que relinquitur ad dextram euntibus Ierusalem» (62). Es decir, que de Qaryat al-'Inab, yendo hacia Jerusa-

---

(58) En Melchor de VOGÜÉ, *Les églises de la Terre Sainte* (Paris 1860) 442.

(59) H. MICHELANT-G. RAYNAUD, *Itinéraires à Jérusalem* (Genève 1882) 99.

(60) MICHELANT-RAYNAUD, *o. c.* 229: «E de yleqe à Rames... iiij liwes; e d'ileqe à Betynoble maweis chymin iij liwes; e ij liwes à Emaüs; e de yleqe à Montioie ij liwes».

(61) El padre BAGATTI, *Monumenti* 181, cree que esta es «la prima testimonianza chiara che pone Emmaus a el-Qubeibeh», y lo mismo repite —agravando la afirmación con añadir el calificativo «sicura»— el padre BALDI, *Emmaus* 45, diciendo que es «la prima testimonianza sicura e chiara per Emmaus-Qubeibeh»: afirmación que ambos se permiten para poder decir al lector que, pues el autor de los *Pelrinages* escribía hacia 1280 y los Cruzados no perdieron su último baluarte de Acre hasta 1291, este testimonio «suppone una tradizione già fissata anteriormente durante il dominio dei Franchi» (*Emmaus* ib.); pero el lector avisado sabrá, con lo dicho hasta aquí y lo que diré, a qué atenerse. Aunque la distancia de dos leguas desde Bayt Nûba podría en rigor convenir tanto a Qaryat al-'Inab como a Qubayba, las siguientes dos leguas desde Emmaús a Montjoie [Nabî Samwîl] no pueden absolutamente convenir a Qubayba, mientras que cuadran muy bien a Qaryat al-'Inab.

(62) J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores Medii Aevi quatuor* (Lipsiae 1864) 76. 84. —No se llega a comprender cómo el padre Baldi, *Emmaus* 45, se atreve a aplicar a Qubayba los citados textos de Burchardus y Ricoldus «e altri viaggiatori del sec. XIII».

lén, hay legua media hasta la bajada de Qasṭal hacia el wadî Ḥanina —el valle del Terebinto o de Rafaím de los itinerarios—, desde donde se ve a la derecha, como a media legua, 'Ain Kârem o «domus Zachariae», correspondiendo así perfectamente las medidas de Burcardo con las de *Les pelerinaiges* de 1231.

Once años después, en 1294, el dominico florentino RICOLDUS DE MONTE CRUCIS va de Jerusalén a Nabî Samwîl, distante 3 millas, y otro día de Jerusalén a Emmaús, distante —«recto cursu» y «per prata et loca pulcherrima»— 8 millas (63): condiciones que sólo se verifican tratándose de Qaryat al-'Inab. De Emmaús continúa a Ramla. Añade que en Emmaús hay una «ecclesia pulchra», mientras que Wilbrando de Oldenburg, en 1212, halló el «casal» de Bayt Nûba y los demás casales y cenobios de aquella región hasta Jerusalén «destructa et desolata» (64).

ODORICO DE FORLÍ, o quien sea el autor del *Liber de Terra Sancta*, en 1320, localiza Emmaús a dos leguas de 'Ain Kârem —«iuxta Modin [Ṣûba], civitatem Machabeorum»— y de Gabaón: distancias que convienen sólo a Qaryat al-'Inab (65), lo cual nada tiene de extraño, pues dicho *Liber* parece que no es otra cosa que una copia o recensión de otro itinerario del siglo anterior, en el que toda la tradición estaba por dicho lugar.

2. KOLONIA

Refiere FLAVIO JOSEFO (66) que Tito, después de la victoria contra los judíos, el año 70, concedió a 800 veteranos de sus legiones el territorio de Ammaús, formando así una *colonia*, κολωνεία, que dió nombre al lugar, nombre conservado hasta nuestros días bajo la for-

---

(63) LAURENT, *o. c.* 107.113. El «recto cursu» hace imposible la exégesis del padre BAGATTI, *Monumenti* 181, quien, no encontrando en al-Qubayba los «prata et loca pulcherrima» que se hallan cerca de Qaryat al-'Inab, trata de explicárselo «ammettendo che fosse passato per el-Gib [Gabaón] per fermarsi quindi ad el-Qubeibeh». Diríase que Ricoldo, para salir al paso a toda explicación partidista, puso expresamente aquel luminoso «recto cursu», viaje o camino directo, como se ve en el mapa.

(64) LAURENT, *o. c.* 184.

(65) LAURENT, *o. c.* 153.

(66) Bell VII 6,6. Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I (Leipzig⁴ 1901) 641-2.

ma árabe de Qolôniyya o Qalûniyya, a 7 km. 500 al oeste de Jerusalén, junto a la carretera actual a Jafa, 2 km. más larga que la antigua, a causa de sus curvas y zig zags. Josefo dice que su distancia era de 30 estadios, o sea 5 km. 500, según los cinco mejores códices; sólo uno —el C de la clase de *codices generis deterioris*— trae la variante de 60 estadios, probablemente por influjo de los 60 del evangelio, lo mismo que el topónimo Ἀμμαοῦς, que en la antigua traducción latina se escribe *Amassa*, lo que supone en el original griego la forma Ἀμασά, es decir, la Môṣâ de Jos 18,26; 1 Par 8,36 con el artículo: *Hammôṣâ* o *Ammôṣâ* (67), que el códice A(lejandrino) escribe Αμωσα: lugar que corresponde bien al Αμμαους de Flavio Josefo. La identidad de Kolonia y de Môṣâ consta claramente por este pasaje mišnaico del tratado Sukká: «Había un lugar abajo de Jerusalén llamado Môṣâ... Môṣâ es el lugar de Memṣia. Rabbí Tanḥûm decía: Su nombre es Qolônya» (68).

El Ammaús-Ammosa de Josefo no pasó desapercibido a los autores antiguos. Ya en 1050 Juan, metropolita de los Eucaítas, se hacía eco de la opinión erudita de su tiempo, que ponía en relación el Ammaús de Josefo con el Emmaús de Lucas. Aunque no nombra al primero, la alusión es clara cuando dice que la distancia de los sesenta estadios «unos la alargan mucho más, mientras otros al contrario la restringen tan sólo a treinta... Pero a todas estas cuestiones —termina él diciendo— sólo hay una solución: que de las copias de la Escritura ninguna es infalible ni perfecta», τὸ τῶν ἀντιγράφων οὐκ ἄπταιστον περὶ τὴν γραφὴν οὐδ' ἀνέγκλητον (69). Esta opinión, puramente erudita, no ha formado tradición, teniendo en contra la insoluble dificultad de la distancia.

3. Localizaciones inciertas

Hacia la tercera década del siglo xiv los guías de peregrinos, llevando a éstos generalmente por el antiguo camino Ramla-Bayt Nûba-

(67) La desaparición de la h y aun de la ḥ es un fenómeno corriente en la transcripción de nombres hebreos: Ḥanna-Anna, Hanania-Anania, Ḥafaraim-Afraia, Ḥamtha-Emmatha-Ammatha, etc.

(68) Talmûd de Jerusalén: Sukká IV 5.

(69) *Ioannis Euchaitarum metropolitae quae supersunt*, ed. Bollig-de Lagarde, *epist. 117* (Göttingen 1882) 63.

Nabî Samwîl-Jerusalén y dejando fuera de itinerario a Qaryat al-'Inab, fuese olvidando poco a poco el recuerdo de Emmaús en esta localidad tan vivo allí durante más de dos siglos (70). Sin embargo, algunos de los guías, fieles a la «tradición» de Qaryat al-'Inab, parece que siguieron indicando aquí el hecho evangélico.

El franciscano ANTONIO DE REBOLDIS, en 1327, saliendo de Jerusalén para embarcarse en Jafa, pasa por «Ramatha terra Samuelis» [Nabî Samwîl], por «castrum Emaus» [Qaryat al-'Inab] y por «civitas Machabaeorum» [Ṣûba o Sârîs]: son los tres únicos puntos de referencia, sin señalar distancias, de su *Itinerarium ad Sepulcrum Domini* (71).

LUDOLPHUS DE SUDHEIM, en 1336, pasa por Ramatha [Nabî Samwîl]; por Arimathia [Biddu?] «non longe a Ramatha»; por Silo «quo fuit arca foederis» [altura cerca de Qaryat al-'Inab] «ad tria miliaria» de Arimathia; por Emaus que «Nicopolis vocatur», «non longe a Silo»; a la derecha de Emmaús «Gabaon et Aquilon» [Bayt Nûba y Yâlû-Ayalón?] «civitates nunc desertae», donde Josué peleó contra los cinco reyes (72).

El inglés anónimo autor del *Itinerarium Terrae Sanctae* (73) desembarca en Jafa con sus compañeros de viaje el 3 de mayo de 1345; pasan por Ramla, distante 10 millas de Jafa; siguen hasta el «fundum», fondac, funduq, posada o jan al pie de los montes [Bâb al-Wâd] donde pasan la noche; al día siguiente llegan al «castrum Emaus» y «allí, dice, por primera vez nos mostró nuestro dragomán o intérprete el gran campanario de la iglesia de Jerusalén y la cúpula cónica sobre el monte Calvario: *nec plus de civitate potuimus videre*», es decir, que este Emmaús se localiza en Nabî Samwîl, único lugar desde donde se puede ver parte de Jerusalén. Podría también establecerse así su itinerario: Ramla, noche en 'Amwâs o en al-'Aṭrûn, «Bethsura» [Bêth Nûba], «Emaus» [Nabî Samwîl].

---

(70) En dos obras muy conocidas y manejadas —SIMÓN-DORADO, PRAELECTIONES BIBLICAE: *Novum Testamentum*[7] I (Taurini 1947) 1011, y Walter BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*[4] (Berlin 1952) 461— son recordadas la tradición primitiva de Emmaús-Nicópolis y las localizaciones de Qolôniyya y de al-Qubayba, pero no la de Qaryat al-'Inab.

(71) En GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa* III (Quaracchi 1919) 335.

(72) *De itinere Terrae Sanctae* (Stuttgart 1851) 92.

(73) En GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa* IV (Quaracchi 1923) 435-60, la parte utilizada p. 449.

El itinerario que sigue en 1345 el franciscano N. DE POGGIBONSI (74) es el siguiente: Yafa, Ramla, «infra levante e mezzo dì per piano infino ad uno albergo che si chiama il Cane» [el jan de Bâb al-Wâd]; el camino comienza a subir; a la derecha, en un pequeño monte, «Modi» [Ṣûba o Qasṭal] patria de los Macabeos (75); una milla más adelante hay un camino a mano izquierda que tiene cinco millas hasta Jerusalén, es decir, probablemente el de Kolonia a Jerusalén, «y andando por dicho camino se encuentra un castillo que se llama Emaus» (76): parece, pues, localizarlo en Kolonia.

De Ramla a Jerusalén, dice un peregrino anónimo del Rhin de la primera mitad del siglo xv, hay 32 millas, la mitad camino llano y la otra mitad montañoso: en ésta se halla Emmaús, «et distat Emaus a Iherusalem xij miliaribus»; entre Emmaús y Jerusalén se halla Nabî Samwîl «et distat a Iherusalem v miliaribus» (77). Estas dos últimas distancias pueden aplicarse perfectamente a Qaryat al-'Inab, no así a al-Qubayba. En cambio, otro peregrino del mismo siglo xv, también del Rhin, dice que Emmaús dista de Jerusalén siete millas y cinco Nabî Samwîl o Silo (78).

En 1480, un peregrino anónimo parte con sus compañeros de Ramla el jueves 28 de julio, hacia las tres de la tarde, «et laissames le chemin de Maulx [Emmaús-Nicópolis] à main senestre»; llegan a la fuente «Thironyn» [Bîr Ayyûb?]; a la puesta del sol encuentran [en el jan de Bâb al-Wâd] una caravana de árabes con sus camellos, «et de là, nous entrasmes en ung très maulvais chemin de roches entre grans montaignes qui durent bien vingt milles jusques en Hie-

(74) *Libro d'oltramare* ed. Bacchi (Bologna 1881) 29; ed. Bagatti (Gerusalemme 1945) 7-9.

(75) El editor de 1945 pone esta nota: «Descrive l'odierno Latrun» (p. 8 n. 10): cosa imposible, según el texto de Poggibonsi y el mapa; pues Poggibonsi se encontraba ya en plena montaña, porque al llegar al «Cane» dice al lector: «e poi cominci a salire», y además da su nombre a la patria de los Macabeos, «Modi[n]», que es Ṣûba, donde entonces solía colocarse, o bien Qasṭal, donde también parece que fué localizada alguna vez.

(76) El editor de 1945 anota: «*Emmaus* cioè el-Kubeibeh» (p. 9 n. 2). Para llegar a esta conclusión añade al texto de la ed. de Bacchi, que sirve de base a la suya, la variante «tre miglia» después de «e andando per la detta via», tomándola de dos códices; pero aun así sería inaceptable su conclusión, pues nada combina con las *cinco* millas, más *una*, desde Modín a Jerusalén.

(77) L. CONRADY, *Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften* (Wiesbaden 1882) 22.

(78) CONRADY, *o. c.* 119.

rusalem»; descansan en un valle durante unas tres horas [Qaryat al-'Inab?]; pasan delante de Ramatha, y cerca de allí por el «sepulchre de Samuel le prophete» (79) [Nabî Samwîl]. Como se ve, consultando el mapa, las 20 millas corresponden bien a los 30 km. que hay de Bâb al-Wâd a Jerusalén por Nabî Samwîl.

S. BRASCHA, el mismo año 1480, localiza Emmaús, con toda probabilidad, en Qaryat al-'Inab; pues la distancia a Jerusalén es de nueve millas, la iglesia está en pie —mientras que de la de al-Qubayba, según dice Félix Faber el mismo año, «ruinae solum in fundamentis patent» y dista de Jerusalén «vij miliaria italica» (80)— e «item li presso la città dei Maccabei» (81) [Ṣûba].

Podrían añadirse otros testimonios de peregrinos de los siglos XIV y XV; pero como los datos que contienen son tan vagos e imprecisos que no se puede sacar una conclusión cierta a favor o en contra de tal o cual localización de Emmaús, y como, por otra parte, este estudio quiere aportar una documentación puramente objetiva, huyendo de polémicas, me parece innecesario insistir más acerca de estas localizaciones inciertas.

De todos modos, con lo dicho podrá cada uno formarse juicio de la falta de objetividad de ciertas afirmaciones que se permiten autores recientes, como por ejemplo: «Col secolo XIV la tradizione [de al-Qubayba] è impiantata in modo generale tanto negli scrittori latini come il De Reboldi nel 1327, il De Sudheim nel 1336, l'anonimo inglese nel 1345, ecc. che in altri per es. nell'anonimo slavo avanti il 1360... Dopo di ciò l'identificazione rimane fissa fino alla fine del secolo scorso» (82). «La tradizione [de al-Qubayba] si afferma precisa nel sec. XIV colle testimonianze di Antonio de Reboldi (1327) Giacomo da Verona (1335) e Ludolfo di Sudheim (1335)»... «tradizione attendibile risalente almeno al tempio [*sic*] crociato» (83).

---

(79) *Le voyage de la saincte cyté de Hierusalem* ed. Ch. Schefer (Paris 1882) 67-9.

(80) *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem* I (Stuttgardiae 1843) 234.

(81) S. BRASCHA, *Viaggio al Santo Sepolcro*, Milán 1497, citado por Buselli, *L'Emmaus evangelico* (Milano 1886) 161.

(82) BAGATTI, *Monumenti* 181.

(83) BALDI, *Emmaus* 45.47.

4. AL-QUBAYBA

La última migración de Emmaús-Nicópolis tuvo lugar en el siglo XV, pasando —después de varios tanteos e incertidumbres— a un lugar llamado al-Qubayba (84). Varias fueron las circunstancias que favorecieron este cambio de lugar: *a*) el hallarse al-Qubayba en la ruta que solían seguir los peregrinos por aquel tiempo, yendo de Jafa a Jerusalén por Ramla, Bayt Nûba y Nabî Samwîl; *b*) las ruinas de una iglesia medieval que encontraban a su paso; *c*) los *sesenta* estadios, aproximadamente, desde Jerusalén; *d*) el ser acompañados ordinariamente por los franciscanos del monasterio del monte Sión, entre los cuales comenzó a acreditarse por entonces la «tradición» de Emmaús en aquel sitio. Perdida casi del todo la tradición primitiva de Emmaús-Nicópolis y generalizada la lección occidental de sesenta estadios, los guías de peregrinos hallaban muy natural fijar el episodio de Lucas en aquel lugar, donde todo parecía explicarse perfectamente.

Es cierto que toda la tradición anterior a las Cruzadas fijaba el hecho en Emmaús-Nicópolis y que toda la tradición durante el dominio de los Cruzados y aun mucho después lo ponía en Qaryat al-'Inab, de tal modo que aun los textos algún tanto imprecisos deben interpretarse a favor de esa localización; pero los guías ignoraban generalmente todo eso, prevaleciendo en sus explicaciones el interés afectivo de los peregrinos y la comodidad de fijarlo donde se hallaban.

Hay en la historia de al-Qubayba un hecho muy digno de tenerse en cuenta, pues por sí solo bastaría para quitar todo valor a la

---

(84) Esta palabra árabe es el diminutivo de al-qûbba, la cúpula, la bóveda —que el vulgo pronuncia al-qôbba, de donde viene nuestra «alcoba»— como buhayra, lagunilla, lo es de bahr, lago. El historiador árabe Abû Šamad, al referir la muerte, en 1187, del amir Ğamal al-Dîn Šarwîn ben Ḥasan al-Zarzârî, mientras se hallaba al frente de un grupo de musulmanes sorprendidos por los Cruzados, dice que el hecho tuvo lugar en al Qubaybât, plural de al-Qubayba. Se ha querido identificar estos dos nombres —T. TOBLER, *Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen* II (Berlin 1854) 540 y VINCENT-ABEL, *Emmaüs sa basilique et son histoire* (Paris 1932) 394— pero, fuera de que en árabe, gráfica y fonéticamente, es difícil cambiar uno con otro, la descripción topográfica de al-Qubaybât القبيبات conviene poco a al-Qubayba القبيبه; pues Abû Šamad dice que se hallaba en un lugar sin peligro de emboscadas y por consiguiente sin necesidad de avanguardia

«tradición» de Emmaús en dicho lugar. Los Cruzados habían repoblado esta localidad, edificando en ella los canónigos del Santo Sepulcro una iglesia que servía de parroquia, con su pila bautismal (85). Ahora bien, ni en los documentos de archivo, ni en los historiadores de las Cruzadas, ni en los textos de viajes de los peregrinos se halla la menor alusión a este Emmaús o al hecho que este nombre recuerda.

Rabbí BENJAMÍN DE TUDELA, judío español, que hacia 1170 y en pleno dominio de los Cruzados recorrió toda Palestina, tampoco nos da más luz sobre el lugar. En su itinerario de Jerusalén a Ramla señala estos lugares y distancias: de Jerusalén a San Samuel de Silo hay dos parasangas (86); de San Samuel a Mahomería la Petita (87), que es Gaba de Saúl o de Benjamín, tres; de Mahomería a Beth Naube, que es Nob, tres; de Beth Naube a Rames [Ramla] tres.

Los musulmanes de aquellos contornos tampoco tenían idea alguna de la tradición de aquel Emmaús-Qubayba, pues ANSELMO DE CRACOVIA, franciscano polaco, llegando allí en 1508 con sus compañeros de peregrinación, nos dice que éstos «nesciunt quicquam de isto loco, quia Sarraceni earum civitatum eis non indicant»: *Descriptio Terrae Sanctae*, en H. CANISIUS, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum* IV (Amstelaedami 1725) 781. Contra lo que cree el padre Bagatti, *Monumenti* 181, Anselmo llegó hasta el lugar mismo; pues dice que «ibi hodie nihil aliud est, nisi domus murata quadrangularis, carens operimento».

El primero que nos da a conocer el nombre de al-Qubayba es el

---

(85) Esta pila bautismal, de un solo bloque de piedra blanca o mármol, se hallaba aún en al-Qubayba cuando pasó por allí en 1738 Richard POCOCKE, *A description of the East and some other countries* II (London 1745) 49, quien dice que era «a fine large vase of white stone, or marble, which doubtless was a font». También Elzeario HORN, franciscano alemán, que vivió en Tierra Santa de 1724 a 1744, muriendo en Jerusalén el 28 de octubre, en sus *Ichnographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae accurate delineatae et descriptae* (Romae 1902) 155, dice que vió «integrum baptisterium rotundum ex unico lapide more Graecorum coaptatum, altitudinis 2, profunditatis 1, crassitiei superius 1/2 ped., per diametrum continet 6 1/2 pedes; et exinde collige circumferentiae dimensionem». Son los únicos autores que observaron este interesante detalle.

(86) La parasanga tiene 5m250.

(87) Mahomería era un lugar habitado por mahometanos, al lado de los cuales se establecía una colonia latina. Mahomería la Grande suele identificarse con al-Bira y la Pequeña con al-Qubayba o alguno de los pueblos vecinos.

veneciano Francesco SURIANO, que vivió en Tierra Santa de 1481 a 1484 y de 1493 a 1515 y fué guardián del monte Sión durante unos cinco años: «Da la predicta citá de Rama verso Hyerusalem quindece miglia, se trova lo castello de Emaus su la strada maestra, el qual se chiama Chubebe in lingua moresca» (88). Pietro DELLA VALLE (1586-1652), famoso viajero romano, quiso también saber su nombre, y los del país le dijeron que se llamaba «Cubeibi» (89). Richard POCOCKE (1738) transcribe «Gobeby» y «Coubeby» (90), pues oyó el nombre en dos ocasiones.

Antes de Suriano hay alguno que otro peregrino que localiza ya Emmaús en al-Qubayba, como Louis de ROCHECHOUART (91), en 1461, quien sigue este itinerario: Rama [Ramla], Bethumbe [Bêth Nûba], Emaus [al-Qubayba], Ramatha [Nabî Samwîl] y Jerusalén. Iba con muchos otros peregrinos y los acompañaba el guardián de Tierra Santa —probablemente Antonio de Mugnano (1455-1462)—, quien desde Nabî Samwîl «ostendit nobis guardianus montem Oliveti». Después de Suriano la localización en al-Qubayba, salvo raras excepciones, se hace general, hasta que a mediados del siglo XIX, con el gusto por los estudios críticos de geografía y topografía palestinas, la atención de los eruditos se dirige de nuevo hacia Emmaús-Nicópolis (92), arrastrando cada vez más partidarios y defensores de la tradición primitiva.

V.

NUEVOS TESTIGOS DE LA TRADICION

No obstante la confusión introducida con las varias migraciones de la tradición primitiva desde la llegada de los Cruzados, la localización Emmaús-Nicópolis de la llanura tuvo siempre algunos testigos.

Los cristianos orientales, con su tenaz apego a todo lo tradicio-

---

(88) *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente* (Milano 1900) 19.

(89) *Viaggi* I (Roma 1650) 497.

(90) *A description of the East* II 49.

(91) *Revue de l'Orient Latin* I (1893) 240.

(92) Entre otros E. ROBINSON en sus *Later biblical researches... A Journal of travels in the year 1852* (London 1856) 146, A. BASSI en su *Emaus* y SCHIFFERS en su *Amwâs* (cf notas 16 y 17).

nal, nunca abandonaron del todo la primitiva localización y hasta ahora siguen creyendo que la manifestación a los dos discípulos tuvo lugar en la Emmaús de la llanura. Así, el higúmeno Daniel, en 1106-7, siete u ocho años después de la llegada de los Cruzados, la coloca a cuatro verstas de Nabî Samwîl, «detrás de una montaña, a derecha y no lejos del camino de Jerusalén a Jafa», y de Emmaús a Lydda hay otras cuatro verstas «a través de la llanura» (93): se trata, por consiguiente, de Emmaús-Nicópolis. Sin embargo, durante el dominio de los Cruzados, no falta algún autor griego que, dejándose llevar tal vez de la corriente general, parece colocar Emmaús en Qaryat al-'Inab, como Juan Phocas, que en 1177 da las distancias siguientes: de Jerusalén a Armathem [Nabî Samwîl] unas seis millas; de allí a Emmaús siete millas o algo más, y de allí a Ramla unas veinticuatro millas (94).

Fácil me sería añadir aún otros textos de peregrinos que apoyan la localización del Emmaús evangélico en el Emmaús de los Macabeos o en Qaryat al-'Inab o en al-Qubayba; pero me contentaré con algunos textos españoles: uno pertenece al siglo XV y los demás al XVI. Todos ellos son desconocidos a los autores que se han ocupado de esta cuestión de Emmaús y cuatro de ellos hicieron el viaje en el corto espacio de ocho años (1512-1519): hecho positivo que deshace la atrevida afirmación del prologuista de la traducción inglesa del *Trattato* de SURIANO, asegurando que «el único peregrino conocido de ese período es el veneciano Barbone Morosini en 1514» (95). Los escritores fueron *cuatro*, pero los peregrinos varios *cientos*.

1. PERO TAFUR

1437

Este noble y joven hidalgo castellano, «natural de Sevilla», como él mismo dice, prototipo ideal del caballero cristiano, después de ha-

---

(93) B. de KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient* (Genève 1889) 52.

(94) PG 133, 960. El original griego dice que esta última distancia ὡσεὶ μίλια εἴκοσι καὶ τέσσαρα; pero el texto latino, más exactamente, traduce «ad passuum fere viginti millia».

(95) «The only known pilgrim of this period is the Venetian Barbone Morosini in 1514»: SURIANO, *Treatise on the Holy Land* (Jerusalem 1949) 9. La traducción es de los padres T. Bellorini y E. Hoade y el prólogo del padre B. Bagatti.

ber luchado contra los moros en la frontera de Jaén por los años de 1431-1432, emprendió un largo viaje por Italia, Palestina y Sinaí, Egipto, Turquía, Alemania, Países Bajos, Polonia y Austria durante los años 1436 al 1439, dejándonos de él una interesante relación en sus «Andanças». Embarcado en Venecia el 9 de mayo de 1437, desembarca en Jafa en el mes de junio, dirigiéndose luego a Jerusalén. En el camino pasa por «Maus» o Emmaús, que según las distancias que nos da es la Emmaús-Nicópolis de los Macabeos y bizantinos. He aquí el texto:

> «E quando el nauío de romería llega [a Iafa], ya poco más o menos sabe el guardián de monte Syón, e embía dos o tres frayles al Adelantado de Ierusalem que vayan con el seguro del Soldán a resçebir los pelegrinos... E de allí [Iafa] el Adelantado e los frayles uan con los pelegrinos a la cibdat de Rama, que es buen pueblo grande, çinco leguas de Iafa... Allí estuuimos un día; otro día de mañana fuemos dos millas de ay al monesterio de Sant Jorge donde dizen que fué enterrado su cuerpo, e aun diçen que allí mató al dragón, aunque muchos son de opinión que lo mató en Barut, puerto de Damasco: este día fuemos a dormir çinco leguas de allí çerca de un castillo que se llama Maus. Otro día bien de mañana partimos de allí e fuemos otras çinco leguas a la cibdat de Ierusalem» (96).

2. D. de Mérida y B. de Breidenbach

1512-1483

Diego de Mérida, monje del famoso monasterio jerónimo de Guadalupe (Cáceres), nos ha dejado un precioso relato de su viaje a Tierra Santa en 1512. Además del publicado hace nueve años por A. Rodríguez-Moñino con este título: *Viaje a Oriente (1512) pu-*

(96) Pero Tafur, *Andanças e uiajes por diuersas partes del mundo auidos*, manuscrito de la Biblioteca de Palacio, Madrid, folios 17'-18. Aunque de estas «Andanças» se han hecho dos ediciones: la de J. Jiménez de la Espada (Madrid 1874) y la de J. M. Ramos (Madrid 1934), reimpresión de la anterior, el texto de referencia ha sido tomado de una copia de dicho ms. sacada por mí con miras a una edición crítica, pues las citadas ediciones son rarísimas, por ser, la primera, parte de una colección de libros raros y haber sido destruída la segunda, casi en su totalidad, durante la guerra civil de España en 1936, según me ha referido el impresor Hernando.

blicado por primera vez (97), de una copia en posesión del editor, hay en la Biblioteca Nacional de Madrid un manuscrito del siglo XVII, recopilación de varios viajes a Tierra Santa, principalmente el de Mérida, con el fin de completarlos mutuamente, pero señalando lo que corresponde a cada autor. Como Mérida en lo relativo a Emmaús no dice nada, el recopilador ha suplido con el viaje de Bernardo de BREIDENBACH, hecho en 1483, traduciendo algo libremente el original latino. El texto aquí reproducido ha sido transcrito por mí de dicho manuscrito de Madrid, cotejándolo con el texto de la traducción española incunable de Breidenbach (98). Ambos van precedidos de los folios respectivos, para hacer ver lo que el recopilador ha añadido a Breidenbach, tomándolo de algún otro autor desconocido.

Mérida	Breidenbach
	[LVIII′ *a*]: Partimos de Rhama a .xj. de julio cerca las .ij. horas de media noche, a cauallo en nuestros asnillos, sobimos arriba en jerusalem: son apartadas vna de otra estas dos ciudades por .xxx. millas ytalianas. Fuendo de rama a mano derecha es el castillo Emaus llamado... Hende la dicha ciudad a el hazen .xx. millas, de jerusalem .lxxx. stadios...
[54′]: e a la mano derecha de como yuamos a sesenta estadios (99) de Jherusalem que son quatro leguas, poco más o menos, uimos el Castillo de Hemaus...	
[55′]: Este Castillo de Hemaus está en vn muy gracioso ualle donde ay muchas fuentes de buen agua e... edificó allí la bien auenturada sancta [56] Helena el qual	

(97) En *Analecta Sacra Tarraconensia* 18 (1945) 115-87. Hay una tirada aparte de 50 ejemplares, de los que poseo uno. Es de lamentar que el editor no nos diga cómo llegó a su poder el manuscrito.

(98) *Viaje a Tierra Santa*. Traducción y prólogo de Martín Martínez de Ampiés. Zaragoza, Paulo Hurus, 1498.

(99) El recopilador se ha tomado la libertad de convertir en «sesenta» los «ochenta» estadios que el texto latino de Breidenbach tiene en todas sus ediciones; pero al fin y al cabo deja —sin darse cuenta de la contradicción— la misma distancia de Breidenbach, pues dice que los 60 estadios «son quatro leguas, poco más o menos».

paresce agora allí todo destruído e derrocado. Passado este Castillo a mano izquierda hazia la prouincia de Galilea descienden dos cuchillos de sierra contra el camino y en medio de ellos ay vn ualle de uiñas. [*Sigue el duelo de David y Goliat.*] Más adelante yendo contra Jherusalem está en vn cerro alto a mano izquierda del camino vna casa que se llama de Sant Samuel. Este es el monte llamado Silo, adonde estuuo el arca del testamento más de CCC años.

Cerca deste sobre dicho Castillo de Hemaus está la cibdad de Modin, de donde fué el nascimiento e naturaleza de los Macabeos sanctos.

[56']: No muy lexos de la dicha cibdad de Modin contra Jherusalem está sepultado en la altura de vn monte Sant Samuel: el qual monte está muy cerca de la villa de Ramataïm.

Ende cerca del dicho castillo sta fundada la ciudad Modon de los santos macabeos...

Ende no alexos para jherusalem, en vna altura de vn monte es sepultado Samuel propheta. Está muy cerca la villa ramata, donde nacio el dicho propheta, y aquel joseph de Arimatia.

3. Antonio de Medina

1514

Este ilustre religioso franciscano, miembro de una de las más nobles familias de España, era hermano carnal de «la Illustrissima Señora Doña Iuana de Cardona, Duquessa de Nágera», abuela ésta de doña Inés Manrique de Lara, condesa de Paredes y señora de las cinco villas de la sierra de Alcázar. En la dedicatoria de su *Tratado* (100) a su hermana le dice: «No sólo la carne y sangre nos haze ermanos, mas aun la professión nos haze ermanos y conformes en Christo». Después de la conquista de Granada, en 1492, fué enviado

(100) Tratado de / los mysterios / *y estaciones de la tierra Sancta...* Salamanca, Herederos de Iuan de Canova, M. D. LXXIII (1573). Un vol. en 12º de 8 hojas preliminares y 282 folios de texto.

con otros 40 religiosos a convertir los moros de las Alpujarras, como él mismo refiere, permaneciendo allí siete años. Sabía el árabe a la perfección, lo cual le ayudó no poco para informarse mejor en Tierra Santa de muchas cosas que de otro modo sólo se aprenden a medias o mal. En su visita al Jordán, por ejemplo, dice que un monje de San Basilio le iba diciendo «en lengua Arábica el mysterio de cada lugar» (fol. 32′).

No se sabe con precisión el año en que llegó a Tierra Santa; pero él nos dice que permaneció en ella hasta el año 1514, en el cual regresó a España, desembarcando en el Grao de Valencia la vigilia de la Ascensión. Es «testigo de vista» de lo que describe y refiere de «aquellos lugares sanctos que yo anduve», dice él mismo, y con las notas que tomó durante el viaje redactó finalmente en su convento de Calahorra, el año 1526 (fol. 281), a petición de su hermana religiosa, su *Viaje de la Tierra Sancta*, como él lo llamó, quedando inédito el manuscrito, por causas ignoradas del editor, hasta que éste lo sacó a luz el año 1573 con el título de *Tratado de los mysterios*... Es uno de los más preciosos libros que se han escrito sobre Tierra Santa, con noticias minuciosas, precisas y exactas que sería inútil buscar en otros autores (101).

Después de asegurar que dirá «la manera en que estos sanctos lugares están oy día» y «cómo los peregrinos andamos estos sanctos lugares» (p. 8 del prólogo), llega él y sus compañeros al puerto de Jafa, donde cinco días después se presentó «el guardián del monte Sión con el saluo conduto y guarda de Mamelucos y caualgaduras para todos» (fol. 9′). Bajan a tierra y siguen su viaje a Rama [Ramla] y de allí a San Jorge [Lydda], en donde

> «ay vna sumptuosa yglesia a honrra deste sancto, de la qual la mitad della tienen los moros por mezquita. Ay d'indulgencia en ella siete años y siete quarentenas (102)... Pues fe-

(101) No habiendo logrado hallarlo en ninguna de las ricas bibliotecas de Palestina, he microfilmado uno de los ejemplares de Madrid, con el fin de preparar una nueva edición anotada.

(102) El editor, traspapelando las hojas del manuscrito original, añade a continuación la siguiente frase, evidentemente fuera de lugar: «Esta ciudad de San Jorge está assentada en el costado del monte Gabaa: en el qual monte fué aquella gran ciudad que la sagrada escriptura cuenta, que se llamaua Gabaa» (fol. 11′), frase que hace decir al padre BALDI —desconocedor del *Tratado* de Medina—: «Il P. Antonio da Medina nella sua descrizione, fatta da lontano, confonde le cose

cha deuota oración todos los peregrinos al bendito sant George, vamos por vn gran llano otras dos leguas hasta el castillo de Emaus. En este castillo se dió a conocer el Señor a los dos discípulos en el partimiento del pan... En esta casa donde el Señor se dió a conocer a estos dos discípulos hizo la bendita sancta Elena vna solenne yglesia, en la qual ay de indulgencia siete años y siete quarentenas. En esta yglesia fué sepultado Cleofas... Dende este castillo de Emaus se comiençan las montañas de Hierusalem, las quales son altas y muy fragosas (f. 11'). Pues passando más adelante la via d'Hierusalem, venimos a Beterón la alta y a Beterón la baxa, de las quales ciudades haze mención S. Hierónymo en el viaje que escriuió de sancta Paula y de Eustochio, quando fueron a la tierra sancta» (f. 12).

Sigue diciendo que dos leguas más adelante se halla el valle de los Terebintos, donde David mató a Goliat, y que por fin llegaron a Jerusalén.

La localización de Emmaús en la Emmaús-Nicópolis de la llanura es, pues, incontrovertiblemente cierta, sin que obste a ello el que sirviera de guía a los peregrinos Francesco Suriano (103), guardián por segunda vez de 1512 a 1514.

---

viste con le notizie attinte da libri Emmaus. Basta dire che Lidda la pone sui monti di Gabaa» (*Emmaus* 46 nota 71). Medina no pudo decir tal cosa, pues sabía bien que Lydda estaba en plena llanura y tomaba sus notas —contra lo que Baldi cree— «sul posto», a medida que viajaba: de ahí su valor. El mismo padre Baldi, que reprocha a Battaini el no haber recurrido «alle fonti» para evitar confusiones, de haber seguido él mismo este consejo no habría escrito que Medina, «venuto in pellegrinaggio e sceso a Ramleh dove secondo le norme di allora dovevano fermarsi tutti i pellegrini e attendere che il P. Custode li ricevesse e li facesse condurre a Gerusalemme»: cuando es bien sabido —y en los textos aquí reproducidos se ve claro— que el guardián del monte Sión iba a recibirlos, no a Ramla, sino a Jafa, excepto alguna rarísima vez.

(103) Baldi (*Emmaus* 46 nota 71), por el solo hecho de haberlos acompañado Suriano, concluye: «L'Emmaus visitato non può essere stato che el-Qubeibeh»: afirmación que no habría estampado si hubiera conocido el texto de Medina; y, además, la conclusión no sale de las premisas, pues en los 25 años o más que Suriano vivió en Tierra Santa (1481-1484, 1493-1515) pudo cambiar de opinión más de una vez, como ha sucedido a los que han vivido largos años en aquel país.

4. Fadrique Enríquez de Rivera

1519

Este nobilísimo personaje, primer marqués de Tarifa, escribió un interesante *Viaje* (104), que abarca desde el 24 de noviembre de 1518 en que salió de su casa de Bornos hasta el 20 de octubre de 1520 en que entró en Sevilla, como él mismo dice en la portada de la edición de 1606. El viaje a Tierra Santa tuvo lugar en 1519, embarcándose en Venecia el 1 de julio y llegando a Jafa el 26 del mismo mes. Cinco días después llega a Jafa el guardián del monte Sión, yendo el día siguiente a bordo a visitar a los peregrinos. El 3 de agosto parten de Jafa para Ramla y llegan a Jerusalén el día siguiente.

> «Otro dia Iueues, quatro de Agosto, partimos de Rama, dos oras antes que amaneciesse, camino de Ierusalem, que son treinta millas. Passamos por dos poblaciones pequeñas, a la vna se dezia Castil Ladron: desde aqui ay diez millas a Rama, y las veinte a Ierusalem, que quedan, son de camino muy fragoso, assi de asperezas, como de subidas, y baxadas, que todo es assi; e lo passado hasta Rama es muy llano» (fol. 48').
>
> «Antes que llegassemos tres millas a Ierusalem, a mano izquierda del camino vimos vn Cerro alto bien desuiado, e vna casa encima, que se dize de San Samuel, a do fue la casa de el Propheta Samuel: que antiguamente en la Biblia se llamaua el Monte de Siloe; adonde estuuo el Arca de el Testamento... Desde aquella casa hazia el camino decienden dos cuchillos de sierra, y en medio está vn valle de viñas... [*Sigue el combate David-Goliat.*] Está esta casa ocho millas de Ierusalem, y detras della vna milla y media está el Castillo de Emaus; de manera que ay de Ierusalem a Emaus nueue millas y media: al qual no acostumbran yr los peregrinos, ni menos los frayles de Monte Sion, por el peligro que ay de los Alarabes. Este Castillo está oy derribado» (fol. 50).

Según se ve, el itinerario fué éste: Jafa, Ramla, al-'Aṭrûn, Qaryat al-'Inab, valle del Terebinto, Jerusalén. No fueron a al-Qubayba, pero el guardián del monte Sión [Zenobio Masi de Florencia (1517-

---

(104) Este libro es / *el Viaje q̄ hize a Ierusalem / de todas las cosas que en el / me pasaron...* En Sevilla / año de 1606. Tiene 237 folios en 8.º Conozco 4 ediciones: Madrid 1606, Lisboa 1608, Madrid 1733, Madrid 1748.

1520)] les iba mostrando, a la izquierda y desde lejos, «bien desviado» que dice él, Nabî Samwîl y la dirección de al-Qubayba-Emmaús.

5. Juan de la Encina

1519

El salmantino Juan de la Encina, discípulo del gran Nebrija y autor del *Cancionero*, impreso muchas veces, nació el año 1469. Vivió muchos años en Roma, siendo cantor de la capilla pontificia. Desde allí emprendió su viaje a Tierra Santa y, encontrándose en Venecia con el marqués de Tarifa, don Fadrique Enríquez de Rivera, con él fué allá. Ordenóse de sacerdote y cantó su primera misa en el Cenáculo, asistido de los franciscanos del monte Sión: hecho extraordinario, como tantos otros de su vida. Murió en Salamanca en 1530 ó 1534. Su *Viaje* está escrito en verso, de poco valor literario, pero mucho histórico, por su precisión cronológica y topográfica. He aquí una pequeña muestra de la etapa Jafa-Jerusalén.

«Terciado ya el año de los diez y nueue,
despues de los mil y quinientos encima,
y el fin ya llegado de la veraprima;
que el dia es prolixo, la noche muy breue:
Mi cuerpo y mi alma de Roma se mueue .. (fol. 195')
En Ioppe, que es Iafa, despues de surgir,
en naue estuuimos bien cinco o seis dias:
Licencia esperando, y aun guardas y guias
de Moros y Turcos de paz y de guerra:
primero de Agosto salimos en tierra,
despues de llegadas assaz compañias.
Y auiendo llegado el Saluoconduto
que el Guardian traxo de Montesion,
salimos a tierra de Repromission...
Y en dos o tres grutas, lugar cierto bruto,
que muestra auer sido como Ataraçanas,
nos tienen dos dias...
Al dia tercero partimos de alli
en asnos y mulas y ciertos camellos (fol. 200).
A la hora, que es hora de auer de comer,
a Rama llegamos, en cinco o seis horas...
Despues, de la noche media passada,
tornamos en vno seguir nuestra via:
assi caminamos lo mas de aquel dia,
que a Ierusalem fue nuestra llegada.

Después de llegados a Ierusalem
a quatro de Agosto, segun dicho auemos,
a Montesion a cena nos fuemos,
a do nos la dieron los frayles muy bien...
El gran Guardian del Montesion,
que es frayle Francisco de aquel Monasterio,
nos lleua, nos trae, nos narra el mysterio,
el caso y substancia de cada estacion... (fol. 201)
Seran doze o treze los frayles que estan
en el Monasterio de Ierusalem,
que es fuera y bien cerca, y en el de Belem
aura seis o siete con su Guardian:
Alguna vez menos o mas ser podran,
segun la occurrencia de tiempos diuersos:
y porque no digan que mienten mis versos,
remitolo al dicho de los que alla van» (fol. 202).

De los 200 peregrinos o más que se habían embarcado en Venecia en dos navíos, 14 murieron —nos dice él— durante el viaje, dos o tres de ellos en el trayecto de Ramla a Jerusalén.

6. Antonio de Aranda

1529-1531

La *Verdadera información de Tierra Santa* de Aranda es una de las mejores fuentes del siglo XVI para conocer el estado de los santuarios de Palestina (105). Aranda fué a Tierra Santa en 1529 con otros 45 franciscanos, que iban a reemplazar a los del trienio pasado. Hiciéronse a la vela en Venecia el 22 de julio y llegaron a Jafa el 3 de septiembre. En su compañía iba el nuevo guardián del monte Sión, elegido sin duda en el capítulo general de Pentecostés de aquel año y del cual Aranda nos da a conocer, probablemente por primera vez, el nombre (106): se llamaba *Bautista de Macerata* (fol. xciij').

(105) *Uerdadera informaciõ de la tierra / sancta segũ la disposiciõ en que en este año de Mil y / Quinientos y Treinta, El autor la vio y passeo.* [En el colofón: Alcala de Henares, Miguel de Eguya, M.D.XXXIII (1533)]. Tiene cxv folios en 8.º Conozco, además, las ediciones de Toledo 1537, Alcalá 1539, Sevilla 1539, Alcalá 1584.

(106) Ni Wadding en sus *Annales Minorum* a. 1529 n. 18 (XVI 315), ni Golubovich en su *Serie dei superiori di Terra Santa* 44-5, o en sus notas a las *Cro-*

De Jafa partieron para Jerusalén, adonde llegaron el 8 de septiembre, «el dia muy alegre de la natiuidad de nuestra señora».

Aranda escribió esta obra —lo mismo que las otras dos conocidas: *Loores del Calvario* y *Loores de la Virgen*— en Jerusalén el año 1530, como él mismo dice, y de allí partió para España en 1531, enviado por el guardián en misión importante, para que «fuesse a la presencia del Emperador [Carlos I de España] con vn cierto despacho de gran importancia, tocante al fauor de los lugares sanctos y vniuersal vtilidad de la yglesia» (fol. cxij).

Viaje de Jafa a Jerusalén. Ramatha [Nabî Samwîl] dista de Jerusalén nueve millas:

> «Mas adelante deste lugar tres millas es el castillo de Emaus donde Christo se dio a conocer a los dos discipulos el dia de la resurrecion. Aqui esta vn pedaço de la capilla mayor de la yglesia que en reuerencia deste misterio alli fue hedificada. Es tan frequentada esta yglesia de diez o doze moros que la tienen en su aldea, que para entrar nosotros hasta vn altar a hazer nuestra deuocion, las çarças y matas de espinos que dentro del espacio de la yglesia han crecido con dificultad nos dexauan entrar sin que pagassen los habitos y avn la carne la entrada. Uan los frayles a esta visitacion el segundo dia de pascua que es quando se canta aquesta historia angelical. Por el camino que dende Hierusalem va derecho a Emaus y fue Christo confabulando con los discipulos ay vna fuente de agua muy gentil: ca Ramatha queda a mano derecha deste camino y nosotros vamos por el que Christo y boluemos por el otro por ver a Ramatha. A cuya mano derecha entre ella y Emaus se parece el lugar de Sylo donde estuuo el Tabernaculo del testamento viejo mucho tiempo» (fol. xcv).

7. Juan Ceverio de Vera

1595

Juan Ceverio de Vera, nacido en la Gran Canaria, conquistada por su bisabuelo Pedro de Vera para los Reyes Católicos, y sacerdote a los cuarenta años bien cumplidos, emprendió el viaje a Palesti-

---

niche de Verniero I 8, saben nada del primer trienio del gobierno de *Bautista de Macerata*. El 14 de julio de 1532 firmaba aún un documento en Jerusalén y probablemente continuó gobernando otro trienio, por muerte o renuncia de Mario de Mesina, elegido el 28 de abril de 1532.

na a más de los cincuenta de edad, movido por la lectura de un viaje a Tierra Santa. El 8 de junio [de 1595] se embarca en Venecia, desembarca en Jafa el martes 4 de julio, y al día siguiente —acompañado él y sus 16 compañeros de viaje por Atala, «christiano de la cintura»— salen para Ramla, continuando el mismo día hasta Jerusalén.

> «A poco mas de vna legua de Ierusalem está el castillo de Emaus, donde Christo... Y desde alli baxa vna cuesta al arroyo que llaman del Terebinto, donde el pastorzico Dauid cortó la cabeça al Gigante Goliat... Y del arroyo Terebinto a la santa ciudad ay tres quartos de legua, la mitad es cuesta, y lo demás casi llano» (107).

Por consiguiente, estamos probablemente en Kolonia.

* * *

Guiado únicamente por el amor a la verdad —«veritas post Deum colenda» que decía San Jerónimo, *Apol. contra Ruf.*, repitiendo a Pitágoras— he procurado dejar en claro que la localización del Emmaús de Lc 24,13 en la Emmaús de los Macabeos y de Flavio Josefo, a 160 estadios, es la sola aceptable científicamente, como apoyada por la crítica racional del texto y por la continua tradición de los once primeros siglos.

P. A. Arce, O. F. M.

Jerusalén-Madrid 1951-1954.

---

(107) *Viaje de la Tierra Santa, y descripcion de Ierusalem, y del santo monte Libano* (Pamplona 1598) fol. 29.

La serie "Ubi" en los Sumarios de los códices bíblicos españoles

Hace unos años publicó T. Ayuso, en esta misma Revista, una serie de artículos en los que estudiaba los elementos extrabíblicos de los códices españoles de la Vulgata, y entre estos elementos hacía destacar los Sumarios (1). Agrupando los códices por razón de los Sumarios empleados, llegaba a las recensiones de Peregrino y San Isidoro. El llamado «grupo prerrecensional» emplea una serie de Sumarios que comienzan casi indefectiblemente por la palabra «Ubi», y está representado principalmente por la Biblia de Burgos. Ayuso no se atreve a afirmar que el arquetipo de este grupo fuese hecho en España, pero observa que tiene un sello marcadamente español.

Cuando posteriormente hemos leído, como al azar, algunas inscripciones relativas a pasajes bíblicos, y hemos visto que comenzaban con la palabra «Ubi», nos hemos acordado de la observación de Ayuso, y por si pudieran contribuir a corroborarla hemos pensado publicarlas a continuación.

1.—San Pedro de la Nave, a 20 kilómetros de Zamora, es una iglesia visigótica, que según Gómez Moreno (2), a quien sigue Lampérez (3), debió ser construída a fines del siglo VII. Dos de sus ca-

---

(1) TEÓFILO AYUSO: *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, en «Estudios Bíblicos», 2 (1943) 133-187. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, en «Est. Bíbl.», 4 (1945) 35-60. *Los elementos extrabíblicos de los libros de los Reyes*, en «Est. Bíbl.», 4 (1945) 259-296.

(2) MANUEL GÓMEZ MORENO: *San Pedro de la Nave, iglesia visigoda*, en «Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones», mayo 1906. Idem, *Zamora* (Catáogo Monumental de España) (1927), n. 137-147.

(3) VICENTE LAMPÉREZ: *Historia de la Arquitectura Cristiana Española*, I (1930) 186-189.

piteles contienen escenas bíblicas: el sacrificio de Abraham y Daniel en la cueva de los leones (4).

En el primero ocupa el centro un altar sostenido por tres columnas, acaso geminadas, delante del cual está Abraham. Viste túnica ceñida y abierta por delante, que deja ver otra túnica interior y llega hasta la mitad de la pierna. Tiene larga cabellera, empuña en la diestra un cuchillo o puñal, y agarra con la izquierda la melena de Isaac, que queda violentamente sobre el altar. En éste se lee: ALTARE. Desde el extremo izquierdo avanza hacia las figuras una mano grande, que atrae la mirada del Patriarca. Y en el extremo opuesto hay un carnero, que pace pacíficamente. Encima de toda la escena se lee: † VBI ABRAAM OBTVLIT ISAC FILIVM SVVM OLOCAVPSTVM DNO.

En el segundo aparece Daniel de pie sobre el agua. Viste túnica corta y sin mangas, lleva melena que se riza a la altura de las orejas, y levanta los brazos en actitud de orar. Dos leones, uno a cada lado, se inclinan hacia el agua, y parece el uno beber y el otro lamer los pies de Daniel. Sobre la escena corre esta inscripción: † UBI DANIEL MISSVS EST IN LAQVM LEONVM.

2.—Según Gómez Moreno (5), sería coetánea de estas inscripciones la que se lee en un díptico conservado en el Museo de Antigüedades de Bruselas, y que comienza así: † VBI DNS AMBVLABIT SVPER ASPIDEM. Nótese que la confusión entre la *b* y la *v* está denunciando el origen español de la inscripción.

3.—De principios del siglo XI parece ser la llamada Capilla de los Reyes, de San Isidoro de León. En uno de sus capiteles se ve a Jesús poniendo la mano sobre la cabeza de un hombre postrado ante El. Encima se lee: VBI TETIGIT LEPROSV̄ ET DISTI (sic) VOLO MVDARE (6).

4.—De esta misma época son los marfiles de San Millán de la Cogulla, que decoran la arqueta de las reliquias del Santo, y reproducen escenas de su vida. Abundan en ellos las inscripciones que

(4) Magníficas reproducciones fotográficas en PIJOAN, *Summa Artis*, VIII, p. 376 y 377. Un vaciado de estos capiteles se puede ver en el Museo Arqueológico de Madrid.

(5) GÓMEZ MORENO: *Zamora*, p. 66.

(6) GÓMEZ MORENO: *León* (Catálogo Monumental de España); texto, página 184; láminas, fig. 170.

comienzan con «Ubi», como es aquella de dice: UBI LEOUIGILDO REGE (sic) CANTABROS OCCIDIT; y aparece Leovigildo montado a caballo y sacando de la fortaleza de Cantabria a uno de sus defensores para degollarlo con su espada. La escena se refiere a un hecho tan local, acaecido a pocos kilómetros de San Millán, que difícilmente se puede admitir una redacción extranjera.

Debemos observar, sin embargo, que no pocas inscripciones de estos mismos marfiles comienzan con la preposición «de». En el mismo marfil antes citado la mitad superior lleva una inscripción que dice; DE EXCIDIO CANTABRIE AB EO DENUNTIATO (7).

5.—En la Biblia visigótica de León, que según el estudio antes aludido no pertenece al grupo prerrencensional, sino que reproduce la serie de Sumarios de la recensión peregriniana, hay, en el fol. 201 v., cuatro composiciones dentro de un recuadro orlado (8). En la tercera se lee: UBI IHS INLUMINAT CECUM. Y en la cuarta: UBI IHS LOQUITUR CUM MULIER (sic) SAMARITANA. Y junto a un disco, en cuya periferia se sienta el Señor, se lee: PUTEUM.

6.—De la Biblia de Roda, escrita en el siglo XI, y que se conserva en la Biblioteca Nacional de París, conocemos el fol. 6 (9), en el que, entre otras escenas, está la de la creación de Adán, con la inscripción: *Ubi dns plasmat adam.* Junto a ella está la creación de la mujer; Adán duerme en una cama, y sobre él se lee: *Adam dormiens*; y sobre el conjunto: *Ubi dns formavit costam quam tulerat de adam mulierem.* Sobre la escena de la tentación: *Ubi locutus est serpens ad mulierem.* Inscripciones parecidas llevan las demás escenas, como la de *Ubi cain offert munera deo.* Seguramente en el resto de esta Biblia habrá usado el miniaturista esta misma fórmula, aunque ignoramos si el manuscrito tiene Sumarios, y si en ellos sigue la serie «Ubi», ya que no lo hallamos catalogado en los artículos antes citados.

7.—En un códice de San Millán (10) se ve a Adán y Eva a ambos lados del árbol, en el que se enrosca la serpiente. Alrededor hay una

---

(7) PIJOAN: *Summa Artis,* IX, fig. 218.

(8) GÓMEZ MORENO: *León*; texto, pág. 152; láminas, fig. 85.

(9) MANUELA CHURRUCA: *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española,* Madrid, 1939, lám. XIX.

(10) MANUELA CHURRUCA: *o. c.*, lám. XVIII, fig. 1.

greca, en que se lee: † VBI INTER LIGNA PARADISI AD POMVM EVA MANVM PORREXERAT SVMENSQUE ID DE SERPENTIS ORE PERNICITER ADE CONTVLERAT POST FOLIA FICI CONSVERUNT SIBIQUE PERIZOMATA NAMQVE FECERUNT.

8.—La fórmula «Ubi» se encuentra con muchísima frecuencia en las miniaturas de los Beatos.

En el de la Biblioteca Nacional de Madrid, escrito en 1047 para Fernando I, se lee en la miniatura de la adoración de la bestia: *Ubi reges terre bestiam et draconem adorant* (11).

En el conservado en la Morgan Library de New Work leemos: *Ubi primitus Iohannes cum angelo locutus est*; y en otro folio: *Ubi angelus loquitur cum Iohanne* (12).

En el de Valcavado, conservado en Valladolid, leemos al fol. 124 v.: *Ubi angelus nube amictus posuit pedem suum dextrum super terram sinistrum autem super mare.* Y en el folio 130 v.: *Ubi date sunt mulieri ale aquile ut volaret in eremum* (13).

En el Beato de Gerona se lee en el folio 17: *Ubi Ihs locutus est mulieribus dicens ite nuntiate fratribus meis ut eant in galileam ibi me videbunt* (14).

En el folio 1 del de San Severo leemos: *Ubi populi tribus et lingue adorant statuam auream quam fecit nabucodonosor rex* (15).

Como éstos, podríamos aducir muchísimos ejemplos tomados de los diversos códices del Comentario de Beato al Apocalipsis. Aunque a veces algún códice omite el adverbio «Ubi» (16), no cabe la menor duda de que la fórmula «ubi» se encontraba en el arquetipo de las ilustraciones de este libro, escrito en el siglo VIII.

---

(11) PIJOAN: *Summa Artis*, VIII, lám. XXIV.

(12) *Ibid.*, figs. 752 y 759.

(13) TIMOTEO ORCAJO ROJO: *El Beato de la Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid* (1930).

(14) MANUELA CHURRUCA: *o. c.*, lám. XXIV v.

(15) MANUELA CHURRUCA: *o. c.*, lám. XXVI.

(16) Por ejemplo, donde los Beatos de Valcavado, Urgel y San Isidoro escriben: *Ubi nabuquodonosor jussit tres pueros mittere in fornacem*, el de Gerona escribe: *Nabuquodonosor jussit tres pueris* (sic) *mitere in fornacen.* Y donde leemos en el de Valcavado: *Ubi naboquodonosor daniel interrogat somnium suum*, el de Silos escribe: *Nabuquodonosor daniel interrogat super somnium suum.*

9.—Finalmente, nos parece digno de ser considerado el Pentateuco de Ashburham. Escrito en el siglo VII, y probablemente en España, tiene una serie de ilustraciones que no carecen de relación con las ilustraciones de los Beatos (17). En ellas abundan las leyendas explicativas de las escenas dibujadas, y de ordinario se emplea una fórmula que comienza con la palabra «hic» (*Hic adam colet terram suam*). Pero a veces se combina esta fórmula con la de «ubi». En el mismo folio 6, en que se lee la inscripción anterior, leemos: *hic abel ubi pascet gregem suum.* Y en el folio 1: *Hic ubi segregata est ab aquis sub celo.* En el folio 76, de sabor muy judío, leemos las dos fórmulas: *Hic Moyses edifigabit altare ex lapidibus et leget populo librum federis.* Y un poquito más abajo: *Hic ubi offerent olocausta* (18).

Creemos que la *b* de *edificabit* está denunciando un origen español. Por otra parte nos parece que Gütmann (19) ha demostrado el origen judío de las ilustraciones que sirvieron de modelo para las de este Pentateuco, si bien nos resistimos a creer que sea de origen judío la miniatura del folio 1, en que se representa al Creador en figura humana. Probablemente se trata de la obra de un cristiano, que utilizó a fondo en sus ilustraciones un modelo judío, al que añadió escenas, como la del folio 1, de origen cristiano. Notemos, sin embargo, que tanto en las de origen judío como en las de origen cristiano encontramos mezcladas las dos fórmulas.

Todo lo dicho nos parece corroborar el carácter español de las fórmulas empleadas en los Sumarios de los códices españoles de la Vulgata, que Ayuso llama prerrecensionales.

JESÚS ENCISO

(17) Véase especialmente la ilustración del diluvio, en la que aparecen flotando en el agua los cadáveres de los gigantes junto a los de otros hombres.

(18) PIJOAN: *Summa Artis*, VIII, figs. 595-600.

(19) JOSEF GUTMANN: *The jewish origin of the Ashburham Pentateuch Miniatures*, en «The Jewish Quarterly Review», 44 (1953) 55-72.

Nota informativo-bibliográfica sobre nuestras próximas Semanas de Estudios Superiores eclesiásticos.

La escatología individual en el Antiguo Testamento y los Fundamentos teológicos del Derecho Público eclesiástico

Nuestro Instituto de Teología «Francisco Suárez» tiene ya convocadas sus Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos: *La XIV Semana Española de Teología* y la *XV Semana Bíblica.*

Nuestors teólogos tienen ante su consideración y estudio un tema del máximo interés y actualidad: *Fundamentos teológicos del Derecho público eclesiástico.*

Hay que reconocer, y ciertamente con dolor, que se va infiltrando cada día más en el ánimo de muchos estudiantes universitarios la aversión contra los derechos soberanos de la Iglesia, especialmente en las relaciones con el Estado. Muchos intelectuales católicos de principio de este siglo desconocían el Derecho público eclesiástico; se habían educado en ambiente de liberalismo y además veían conculcados los derechos de la Iglesia en los demás Estados. La juventud de hoy, aunque enemiga, en general, del liberalismo político, influída también por el mal ejemplo de las otras naciones y acaso algo tocada de totalitarismo estatal, y contagiada por escritos de católicos extranjeros, oyen con repugnancia hablar de la soberanía de la Iglesia y hasta de confesionalidad del Estado. Pero como son buenos y sinceros católicos, si se les ilustrase suficientemente haciéndoles ver que nuestro Derecho público eclesiástico tiene sus raíces en la Revelación, es de esperar que ciertamente depondrían el error.

Y en efecto, nuestros tratadistas de Derecho público eclesiástico

se vienen apoyando en determinadas verdades reveladas, para establecer sus principales tesis jurídicas.

En cambio, hay autores modernos católicos, incluso sacerdotes y religiosos, que niegan o modifican estas tesis tradicionales. También los hubo en la antigüedad.

Interesa, pues, analizar la naturaleza del fundamento, y ver si es inconmovible o no, de las tesis jurídicas tradicionales para, a la luz de esta investigación, juzgar del valor de las opiniones recientes: ¿se pueden considerar como verdaderos errores teológicos, o son meras opiniones jurídicas, divergentes de la tradicional, pero de libre curso entre los católicos?

La *Semana Bíblica* se ha fijado un tema, asimismo, del más alto valor doctrinal y exegético: *La Escatología individual en el A. T.* Los Novísimos del hombre a la luz de la Escritura del A. T. Como pueden ver nuestros lectores por el temario completo de la *Semana*, para que la interpretación de esos puntos doctrinales sea lo más objetiva posible, se llama la atención de nuestros bíblicos no sólo sobre la mentalidad judía acerca de los temas de Escatología individual entre los hebreos, sino también en otros pueblos semitas y del Oriente bíblico, con quienes, relaciones de vencidad y de cultura, a través de los siglos, pusieron en contacto al Pueblo de Dios. Esa mirada de conjunto y ambientación encuadrará con toda exactitud la mentalidad israelítica en temas de la transcendencia doctrinal, moral y religiosa de los Novísimos.

Ofrecemos aquí unas indicaciones bibliográficas, si no completas de suyo, sí, al menos, suficientes para una inicial orientación en ese sentido documental. Hemos recorrido los últimos veinticinco años; y con sus publicaciones llegamos, en muchos puntos, hasta finales del siglo pasado, y a veces más lejos aún.

Los puntos fundamentales de una orientación bibliográfica en esta materia de la Escatología individual a la luz del A. T. y sobre el marco ambiental de los pueblos semitas, son la Teología bíblica del A. T. y las religiones de aquellos pueblos antiguos, tanto en un estudio directo como comparado. Ya se comprende que no podemos traer aquí una lista completa, ni mucho menos, de ninguna de esas materias, ya que sobre ser muy fáciles de localizar para los estudiosos, es imposible de resumir por la abundancia con que ambos temas —*Teología Bíblica del A. T. y Religiones semitas comparadas*— vienen siendo estudiados en estos tiempos. Nos limitaremos a ofrecer algunos títulos genéricos sobre esas materias, dejan-

do la concreción de las mismas al estudio de cada investigación personal.

El orden de nuestra información bibliográfica se ajustará a este plan: *Estatología individual en el A. T. y los pueblos semitas*:

1. Temas generales de Teología Bíblica viejotestamentaria y de Historia de la Religión.

2. Temas concretos de los novísimos individuales (1).

No es necesario advertir que nuestra información se limita a los aspectos señalados, en líneas generales, en el temario. No será, pues, *universal* ni *completa*. Esparamos que sea *suficiente* y *útil* para empezar.

A) Escatología individual en el A. T. y en los pueblos semitas

1) Temas generales de Teología Bíblica viejotestamentaria y de Historia de la Religión.

Empecemos por recordar, como punto de partida, los estudios ya elaborados sobre estos temas escatológicos, que, aunque de carácter general, son una aportación positiva. Así hemos de consignar aquí los estudios realizados por Touzard, J., sobre *El pueblo judío en el A. T.*, y que contiene el «Dict. Apolog. Foi Catholique», II, col. 1565-1651, y en el que, al estudiar el monoteísmo hebreo, analiza también el sentido religioso de los cananeos, arameos, asirio-babilonios, egipcios e incluso griegos.

Punto base en toda esta materia escatológica es el concepto y doctrina acerca del *alma*, tanto en el pueblo israelita, como en los otros semíticos. Y en este sentido nos ofrece A. Vacant, en el «Dict. de la Bible», T. 1, col. 453-473, un extenso artículo sobre *l'Ame dans l' A. et le N. Testament*, en el que estudia, además de su naturaleza y origen, su destino; y de un modo progresivo a través del *Pentatéuco, Libros poéticos, históricos, proféticos, deuterocanónicos*, etc. Destaca la *supervivencia* del alma en el *Pentatéuco* y *Eclesiastés*; así como la doctrina del A. T. sobre las almas después de la muerte.

(1) Para lo referente a la parte teológica, véase RET, 1954, fasc. 1-2.

En el mismo «Dict. de la Bible», E. MANGENOT estudia *Le sein d' Abraham,* I, 1, col. 83-85, tema de importancia capital en la visión escatológica del A. T.

H. LESETRE tiene un artículo sobre *Jugement de Dieu,* en el mismo «Dict. de la Bible», III, 2, col. 1837-1843, destacando que en el A. T. no aparece su doctrina con claridad, aunque se da por supuesto en *2 Mac. 12, 44-36,* y queda aclarado en el N. T., en las parábolas, etc. También estudia el *Purgatorio,* tanto en los pueblos antiguos egipcios, babilónicos, etc., como entre los hebreos —*2 Mac. 12, 43-46*—. «Dict. de la Bible», V, 1, col. 874-879—.

BERNARD, en el «Dict. Apol. Foi Cathol.», I, col. 1377-1399, estudia el *Infierno.* Y J. BELLAMY, en «Dict. de la Bible, II, 1, col. 751-755, el *Cielo,* como lugar de los elegidos, que no queda plenamente aclarado en el A. T., aunque aparece con claridad la diversa condición de los buenos y malos. Recoge los principales lugares en los que se habla del *Scheol*: *Génes.,* 37, 35; *Núm.* 16, 30; *Job.,* 10, 21-22; *Is.,* 38,18; *Job., 19,* 23-27; *Núm. 23,* 10; *Ps. 72,* 24; *16,* 15; *Dan. 12,* 2-3; *Tob. 2,* 18; *4,* 8-11; *12,* 9; *Sap. 3,* 1-4; *2 Mc. 7,* 9, 11, 14; etc.

En todos estos estudio shay una abundante bibliografía, de la que seleccionamos unos cuantos títulos, sobre todos aquellos que son más citados por los distintos autores en sus diversos artículos, tales como CALMET, MASPERO, LAGRANGE, IKEN, BROGLIE, ATZBERGER, HAHN, FLUNK, etc., y cuyas obras, generales unas, y particulares otras, incluimos más adelante.

Por último, sobre el *Infierno* nos ofrecen dos estudios interesantes A. VACANT en: «Dict. de la Bible», II, 2, col. 1792-1796, quien destaca la enseñanza sobre el mismo en el *Pantatéuco, Libros Morales, Proféticos,* etc. Sobre el mismo tema escribe ANTOINE en «Dict. Bib. Supplement», II, col. 1063-1073.

Vengamos ya a pormenorizar algunos títulos sobre el apartado de *Teología y Religión...*

a) *Temas generales de Religión e Historia.*

1. ABEL, F. M.: *Hellénisme et orientalisme en Palestine au declin de la période séleucide,* en: «Rev. Biblique», jul. (1946), 385-402. («Survivance de l'araméen; religions indigénes...», etcétera.)

2. BARDY, G.: *Les religions non-chrétiennes.* — París-Tournai, 1949.—Reseña de: FRISQUE: «Eglis. Viv.», 2 (1950), 363-364.
3. BARROIS, A. G.: *Religions sémitiqnes*: *Bulletin* en «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 24 (1935), 485-95.
4. BAUMGARTNER, W.: *Ugaritische Problème und ihre Tragwite für das Alte Testament,* en: «Theol. Zeitsch.», mar. (1947), 81-100. (...un mejor conocimiento del ambiente en el que se desarrolló la religión de Israel...).
5. BEA, A., S. J.: *La Palestina preisraelitica*: *Storia, popoli, cultura,* en: «Biblica» (1943), 231-260.
6. BERTHOLET, A.: *Die Religion des Alten Testaments.*—Tübin-1932. — Reseñ. SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 22 (1933), 116.
7. BERTHOLET, A.: *Wörterbuch der Religionen.* Stuttgart, 1952. Reseña DUSART, en: «Eglis Viv.», 5 (1953), 498-499. (...Autor no católico, bien conocido entre los especialistas de Historia de las Relig... En esta obra hallarán una buena primera orientación, incluso bibliográfica... Pero a veces es muy superficial...)
8. BETH, K: *Die Religionen der Erde.* Leipzig, 1929. Reseña de LEMMONNYER, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 20 (1931), 484.
9. BONNET, H.: *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte.* Berlín, 1952. Reseña en: «Bijdragen», 14 (1953), 231. BOTTE, en: «Rech. Thóol. Ancien. Mediév.», 2° (1953), 153-154.
10. BO REICKE: *Ouvrages de science biblique publiés pendant les années 1940-44,* en: «Symb. bib. Upsal.», 3 (1944), 18-38. Cfr. «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 33 (1949), 76.
11. BOREUX, CH.: *Antiquités Egyptiennes. Catalogue-Guide.* París, 1932. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 383.
12. BOTTERO, J.: *La religión babylonienne.* París, 1952. Reseña de R. T., en: «Rev. Bibl.», 60 (1953), 464. HOLSTEIN, en: «Étud.», 277 (1953), 119-120.
13. BOURGUET, P.: *Bulletin d' Histoire de la Religion de l' Egypte antique,* en: «Rech. Scienc. Relig.», 41 (1953), 250-259.
14. BROGLIE: *Cours de l' histoire des cultes non-chrétieus.* París, 1881.
15. BUDGE: *The book of the Dead.* Londres, 1898.

16. CONTENAU, G.: *Les Hittites*, en: «Anthropologie» (1931), 489-499. (...Arte, religión, lingüística, influencias recibidas por sumerios, etc....)

17. CONTENAU, G.: *La civilisation des Hittites et des Mitannieus*. París, 1934. Reseña de ALLO, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol», 24 (1935), 497.

18. COOK, ST.: *The Religion of ancient Palestine in the Light of Archaeology*. Londres, 1930. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 20 (1931), 502.

19. CUETO, P.: *La Religión y la historia de las religiones*, en: «La Cienc. Tom.» (1933), 303-329 (1934); 327-354. (...los caminos de la inmortalidad, sus condiciones, datos de la revelación judío-cristiana...)

20. DHORME, P.: *Choix de textes religieux assiro-babyloniens*. París, 1907.

21. DHORME, P.: *La religión des sémites. A propos d' un ouvrage récent*, en: «Rev. Hist. Relig.», jul.-dic. (1944), 5-27.

22. DRUBBEL, A.: *Le conflit entre la Sagesse profane et la Sagesse religieuse*, en: «Biblica» (1936), 407-428. (...«Admitir influencias egipcias y babilónicas en la literatura sapiencial de Israel, sin haber determinado antes las relaciones entre los Libros sapienciales y el Pueblo israelítico, es un defecto de método que sólo s eexplica por un conocimiento superficial del ambiente religioso y moral que nos ponderan los libros sapienciales de la Biblia...»).

23. DUPON-SOMMER, A.: *Le syncrétisme religieux des Juifs d' Eléphantine d' après un ostracon araméen inédit*, en: «Rev. Hist. Relig.», 130 (1945), 17-28.

24. ERMAN, AD.: *Die Religion der Aegipter*. Berlín, 1934. Reseña de BARROIS, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 24 (1935), 485.

25. FÉVRIER, T. G.: *La Religion des Palmyréniens*. París, 1931. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 392.

26. HENNEQUIN, L.: *L' aurore de l' histoire dans les pays bibliques*, en: «Bull. Litt. Eccles.» (1935), 25-40.

27. HOOKE, S. H.: *Babylonian and Assyrian Religion*. Londres, 1953. Reseña de R. T., en: «Rev. Biblic.», 60 (1953), 463.

28. JEAN, CH. F.: *La Bible et les récits babyloniens*. París, 1933. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 23 (1934), 408.

29. JEAN, CH. F.: *Tentatives d' explication du «moi» chez les anciens peuples de l' Orient Méditerranéen*, en: «Rev. Hist. Relig.» (1940), 109-127. (...uso que egipcios, babilonios, hebreos y otros pueblos hacían de las palabras alma, corazón, espíritu, etc., para designar el principio de los hechos psíquicos...)

30. JEREMÍAS, A.: *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*.

31. JOHNSON, A. R.: *The cultic Prophet in ancient Israel*. Cardiff, 1944. Reseña de DUBARLE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 32 (1948), 74.

32. KAMINKA, M.: *Juifs et Grecs dans le developpement de la rethétorique et de la morale*, en: «Geneseth» (1939), 345-364. Reseña de BENOIT, en «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 32 (1948), 45 ss.

33. KAMINKA, M.: *La morale des ouvrages de Sénèque et la morale juive*, en: «Môznaim», 4 (1936), 46-51. Reseña de BENOIT, en Rev. Scienc. Phil. Théol.», 32 (1948), 45.

34. KAMINKCA, M.: *Les rapports entre rabbinisme et la philosophie stoïcienne*, en «Rev. Etud. Juiv.», 82 (1926), 233 ss. Reseña: BENOIT, en «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 32 (1948), 45.

35. KÖNIG, ED.: *The modern attack en the historicity of the Religion of the Patriarch*, en: «The Jew. Quart. Rev.» (1931), 119-142.

36. KÖNIG, ED.: *Die legitime Religion Israels und ihre hermeneutische Bedeutung*, en: «Zeitsch. für Alttestam. Wissenschaft» (1931), 40-45.

37. KÖNIG, ED.: *Zentralkultstätte und Kultuszentralisierung im altem Israel*. Gütersloh, 1931. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 22 (1933), 116.

38. KÖNIG, F.: *Christus und die Religionem der Erde*. Friburgo, 1951. Reseñas de BRUGGER, en: «Scholast.», 28 (1953), 408-411; VOGT, en: «Biblica», 34 (1953), 235-246; STAKEMEIER, en: «Théol. und Glaub.», 42 (1952), 297-298.

39. KORTLEITNER, F. X.: *De antiguis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus*. Oeniponte, 1930. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 20 (1931), 343.

40. KORTLEITNER, F. X.: *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiguos Israelites valuerit*. Oeniponte, 1930. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 20 (1931), 343.

41. KORTLEITNER, F. X.: *De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus*. Oeniponte, 1930. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 20 (1931), 343.

42. KORTLEITNER, F. X.: *Religio Iahvae cohareatne cum simplicitate vitae nomadum*. Oeniponte, 1932. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 22 (1933), 122.

43. KORTLEITNER, F. X.: *Canareorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit*. Oeniponte, 1932. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 22 (1933), 122.

44. KRAMER, S. N.: *Sumerian Mythology. A study of Spiritual and Literay Achievement in the Third Millenium B. C.* Filadelfia, 1946. Reseña de DUBARLE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 33 (1949), 176.

45. LAGRANGE: *Études sur les religions sémitiques*. París, 1905.

46. LAGRANGE: *La religion des Perses*. París, 1904.

47. LOISY, A.: *La religion d' Israel*. París, 1933. Reseña de: BARROIS, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 24 (1935), 155.

48. MALLON, A.: *La religion des Egyptiens*. París, 1912. Cfr. «Christus», 487.

49. MASPERO, .: *Histoire ancienne des peuples d' Orient*, 1895.

50. MESSINA, G.: *La religione persiana*. Reseña de ALLO, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 24 (1935), 525.

51. MICHELITSCH, A.: *Allgemeine Religions geschichte*. Graz, 1930. Reseña de LEMONNYER, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 20 (1931), 487.

52. MOSCATI, S.: *Geschichte und Kultur der Semitischen Völker*. Stuttgart, 1953. Reseña de CELADA, en: «Sefarad», 13 (1953), 386. Traducc. al alemán.

53. PINARD DE LA BOULLAYE, H.: *El estudio comparado de las religiones*, 1945, Madrid. Reseña de MARCOS, en: «Rev. Esp. Teol.», 8 (1948), 368-369; MUÑOZ, en: «Est. Eccles.», 25 (1951), 102-103.

54. SAINTE-FARE-GARNOT, J.: *Le tribunal du Grand Dieu sous l' Ancien Empire égyptien*, en: «Rea. Hist. Relig.» (1937), 26-33.

55. SAINTE-FARE-GARNOT, J.: *Bibliographie analytique des religions de l' Egipte*, en: «Rev. Hist. Relig.» (1944), 94-126; 129 (1945), 101-134; 130 (1945), 107-128.

56. SCHMIDT, W.: *Origine et évolution de la Religion*. París, 1931. Reseña de LEMONNYER, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 20 (1931), 485. Otras obras del mismo autor: Reseña de LEMONNYER, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 20 (1931), 483-494; SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 405.

57. SETHE, K.: *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*. Leipzig, 1930. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 21 (1932), 384.

58. SETHE, K.: *Sur la Litterature funéraire des anciens Egyptiens*. Reseña de SYNAVE, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 21 (1932), 385.

59. SMITH-COOK, W. R.: *The Religion of the Semites*. Londres, 1927. Reseña de VAN IMSCHOOT, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 23 (1934), 562.

60. SPELEERS, L.: *Egypte et la Bible*, en: «Supplément du Dict. de la Bible», , col. 756-919. Reseña de SYNAVE, en: Rev. Scienc. Phil. Théol.», 22 (1933), 122-123. (...No sólo de los egipcios, afirma el autor, sino también de los demás pueblos con los que tuvo que relacionarse desde su salida de Ur, ha de buscarse las influencias recibidas por el pueblo hebreo...)

61. SYNAVE, P.: *Religions phénicien et syrienne*, en: Bulletin... «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 21 (1932), 385-392; 23 (1934), 405-406.

62. SYNAVE, P.: *Bulletin de Science des Religions*, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 21 (1932), 377-405.

63. SYNAVE, P.: *Religion Assyro-Babylonienne*, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 23 (1934), 407-408.

64. TACCHI-VENTURI, P.: *Storia delle religioni*. Torino, 1934. Reseña de ALLO, en: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 495.

65. TALLQUIST, K.: *Sumerisch-Akkadische Namen der Totenwelt*. Helsinki, 1934. Reseña de BARROIS, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 24 (1935), 488.

66. VAUX, R. DE: *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en: «Rev. Biblique», jul. (1946), 321-348.

67. VINCENT, A.: *La religion des Judeo-Araméens d' Eléphantine.* París, 1937. Reseña de BARROIS, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 27 (1938), 116.

68. VINCENT, L. H.: *Les pays bibliques et l' Egypte à la fin de la XII dynastie égyptienne,* en: «Rev. Biblique» (1942), 187-212.

69. WIEDEMANN, A.: *Die Toten und ihre Reiche im Glaugen der Alten Aegypter,* en: «Der Alte Orient», 2 (1901), 2 ss. Cfr. MALLON: «Dic. Apologetique», art. *Egypte,* col. 1334.

70. YEIVIN, S.: *Social, Religions and Cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty,* en: «Vetus Testam», 3 (1953), 149-166. *Novus Fons de spritu religioso antiqui Aegypti,* en: «Biblica», 34 (1953), 560-561.

b) *Temas generales de Teología bíblica.*

En este apartado nos limitamos a consignar algunos títulos de obras teológicas bíblicas, especialmente del A. T., ya que ellas son las directamente relacionadas con nuestros temas. Algunas informaciones bibliográficas de carácter general pueden verse en las revistas especializadas; o en aquellas otras que suelen dar referencias de Bibliografía periódicamente. Así pueden consultarse, entre otras: «Estudios Eclesiásticos», 23 (1949), 528; «Biblica», 30 (1949), 148-176; 33 (1952), 119-124. «Scholastik», 27 (1952), 605-614: *Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments.* «Rev. Biblique», 60 (1953), 143-146: *Théologie biblique.* BARROIS, *Bulletin de Théologie biblique* (A. T.), en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 24 (1935), 155-175, etc., etc.

71. AUVRAY, CARROUGES, etc.: *L' Ancien Testament et les chrétiens. París,* 1951. Reseñas de STENZEL, en: «Théol. Quart.», 133 (1953), 220-221; MORIARTY, «Théol. Stud.», 13 (1952), 435-436; JACOB, en: «Rev. Hist. et Phil. Relig.», 33 (1953), 68-69.

72. BAAB, O.: *The Theology of the Old Testament.* Nueva York, 1950. Reseña de «KUGELMAN, en: «The Cath. Bib. Quart.», 15 (1953), 105-107.

73. BAUMGARTEL, F.: *Erwägungen zur Darstellung der Theologia des Alten Testamens,* en: «Théol. Lit. Zeitung», 1951, col.

257 ss. Cfr.: WALTY, en: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 36 (1952), 148.

74. BONSIRVEN, J.: *Théologie du Judaisme polestimien au temps de J. C.*, en: «Biblica» (1934), 32-49.

75. BONSIRVEN, J.: *Le péché et son expiation selon la théologie du Judaisme palestinien au temps du J. C.*, en: «Biblica» (1934), 213-236.

76. BRUSTON, E.: *Trois stades religieux en Israel*, en: «Étud. Théolog. et Relig.», jul.-oct. (1930), 317-331.

77. CROIX, P. M.: *L'Ancien Testament source de vie spirituelle.* Reseña de JUNKER, en «Trier Theol. Zeit.», 62 (1953), 186-187.

78. CEUPPENS, F. O. P.: *Theologia Biblica.* Turín-Roma. Reseñas obra completa: C. A., en «La Cienc. Tom.», 78 (1951), 263; N. E., en «Irénikon», 24 (1951), 108-109; R. P., en «Domin. Stud», 4 (1951), 237-238. Algunas reseñas parciales: *De Deo Uno*: D'ARAGON, en «Scienc. Eccles.», 4 (1951), 181-182; CROSIGNANI, en «Div. Thom.» (Pi), 53 (1950), 404; SPICQ, en «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 35 (1951), 43; GARCÍA CORDERO, en «Rev. Esp. Teol.», 11 (1951), 116-118; MUÑOZ IGLESIAS, en «Est. Bíblicos», 9 (1950), 390-391; LACONI, en «Sapienza», 4 (1951), 76-77; BROPHY, en «Theol. Stud.», 11 (1952), 612; KALVERKAMP, en «Rev. Eccles. Brasil.», 11 (1951), 518, KLEINHANS, en «Anton.», 25 (1950), 340; DE FRAINE, en «Nouv. Rev. Théol.», 72 (1950), 1.101-1.102; DUNCKER, en «Angelicum», 28 (1951). *De Trinitate et Incarnatione*: BERTETTO, en «Salesian.», 12 (1950), 300-301; MUÑOZ IGLESIAS, en «Est. Bíblicos», 9 (1950), 390-391; FORTMAN, en «Theol. Stud.», 11 (1950), 613-614; GAECHTER, en «Zeits. für Kath. Theol.», 73 (1951), 499; STANO, en «Miscell. Francesc.», 51 (1951), 620-621; GARCÍA CORDERO, en Rev. Esp. Teol.», 12 (1952), 438-439; BEUMER, en «Scholastik», 27 (1952), 291-292.

79. COPPENS, J.: *Les harmonies desdeux Testaments.* Tournai, 1949. Reseñas de V. J., en «Rev. Dioc. Nam», 7 (1952), 187-189; PRADO, en «Est. Bíb.», 9 (1950), 381-385; SPICQ, en «Rev Scienc. Philos. Théol.», 35 (1951), 37; M. A., en «L'Année Théolog.», 12 (1952), 231-232.

80. COPPENS, J.: *Les harmonies des deux Testaments. Supplément bibliographique*, en «Folia Lovaniensia», fas. 3-4 (1952), 31-

40. Reseña de HOFBAUER, en «Zeitschrift für Kathol. Theol.», 75 (1953), 358-59.

81. CHARLIER, C.: *Pensée et amour cher le sémite*, en «Bibl. et Vie chretien», 4 (1953-54), 100-108.

82. CHEMINANT, P.: *L'unité de la Bible et l'harmonie des deux Testaments*, en «La Vie Spirit.», 18 (1931), 525. Cfr.: SPICQ, en «Rev. Scienc. Phil. Théol», 20 (1931), 319.

83. DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Iudaism. Some Rabbinic elements in Pauline theology*. Londres, 1948. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théolg.», 33 (1949), 87.

84. DENTAN, R. C.: *Preface to Old Testament Theology*. New Haven, 1950. Reseña de TOHNSON, en «The Journ. Theol. Stud.», 2 (1951), 85-86.

85. DESNOYERS, L.: *Histoire du Peuple hébreux des Juges à la Captivité*. París, 1930. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 20 (1931), 329; VAM IMSCHOOT, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 575.

86. DIBELLIUS, M.: *Le Nouveau Testament et l'Histoire des Religions*, en «Etud. Thóol. et Relig.» Mayo (1930), 211-226; jul. (1930), 296-316.

87. DUBARLE, A., M. O. P.: *Bulletin de Theologie Biblique: Ancient Testament*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 614-635.

88. DUBARLE, WALTY, SPICQ: *Bulletin de Theologie Biblique*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 116-183.

89. DUESBERG, DOM H.: *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*. París, 1948. Reseñas de RÉTIF, en «Etudes», 261 (1949), 136-137; FRANSEN, en «Bijdragen», 2 (1950), 191-192; COLLINS, en «The Cath. Bib. Quart.», 15 (1953), 491-492.

90. DUSSAUD, R.: *Israel d'après un ouvrage récent*, en «Rev. Hist. des Relig.», jul.-oct. (1931), 201-220. (... Estudio y discusión de la obra de M. A. Lods: Israel des origines au milieu du VIII siècle...)

91. EICHRODT, W.: *Théologie des alten Testamentes*. Leipzig, 1935. Reseñas de BARROIS, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 158; 25 (1936), 185; MURPHY, en «The Cath. Bib. Quart.», 14 (1952), 412.

92. FEUILLET, A.: *Les sources du Livre de Jonas*, en «Rev. Bib.», abril (1947), 161-186.

93. GALLUCCI, D.: *Principio ed elementi essenziali della morale nel libro dei Proverbi*, en «La Scuol. Catt.», nov. (1931), 364-370.

94. GELIN, A.: *Les Idées maîtresses de l'Ancient Testament*. París, 1948. Reseñas de RÉTIF, en «Etudes», 262 (1949), 423; ARENDZEN, en «Scripture», 4 (1949), 63; D. H. M., en «Irénikon», 25 (1952), 409-410; «Rev. Thom.», 53 (1953), 657.

95. GRAHAM, W. C.: *Recent Light on the Culturel Origins of the Hebrews*, en «The Jour. of Relig.», jul. (1934), 306-329. (... Estudia los descubrimientos de Ras Shamra y su importancia en orden al origen y desarrollo de la religión de los hebreos...)

96. GUITTON, J.: *Le développment des idées dans l'Ancien Testament*. Aix en P., 1947. Reseñas de MERCIER, en «Eglis. Vivante», 1 (1949), 497; DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 33 (1949), 198.

97. GUIGNEBERT, CH.: *Le monde juif vers le temps de Jésus*. París, 1935. Reseña de BARROIS, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 25 (1936), 513.

98. GUILLET, J.: *Études sur l'expression et le developpement de la revelation*. París, 1951. Reseña de MATAGNE, en «Nouv. Rev. Théol.», 75 (1953), 865-866.

99. HEINISCH, P.: *Theology of the Old Testament*. Collegeville, 1950. Reseñas de COOPER, en «The Jewish Quart. Rev.», 42 (1951), 81-84; J. D., en «Rev. Lit. Argent.», 16 (1951), 71; MORIARTY, en «Theol. Stud.», 11 (1950), 610-612; MAY, en «The Cath. Bib. Quart.», 13 (1951), 235-36. Sobre la versión italiana: *Teologia del Vecchio Testamento*. Turín-Roma, 1950. Véanse las reseñas de SERAFÍN DE AUSEJO, en «Verdad y Vida», 10 (1952), 247-248; KALVER-KAMP, en «Rev. Ecl. Brasil.», 11 (1951), 515; GARCÍA CORDERO, en «Est. Bíblicos», 10 (1951), 365-67; M. T., en «La Cienc. Tom.», 80 (1953), 681; STANO, en «Miscell. Francesc.», 51 (1951), 622-623; PETTENUZZO, en «Salesianum», 12 (1950), 445; LEITE, en «Broteria», 60 (1950), 229-230; LAMBERT, en «Nouv. Rev. Théol.», 72 (1950), 650; AMBROGGI, en «La Scuola Catt.», 79 (1951), 260-261; «La Civ. Catt.», 101, 3 (1950), 403-404; PRADO, en «Sefarad», 10 (1950), 191; KLEINHANS, en «Antonian.», 25 (1950), 337-38; «Rev. Bíblica», 56 (1950), 85; BERNINI, en «Gregorian», 32 (1951), 307-308; DANESI, en «Div. Thom.» (Pi), 54 (1951), 97-98.

100. HELMOND, VAN: *De theologiis biblicis V. T. in lucem editis intra duo bella oecumenica.—Colloquium Biblicum Lovaniense II* (11-12 sept. 1950). Cfr.: *Nuntia...*, en «Bíblica», 32 (1951), 133-134.

101. HESSLER, B.: *De theologiae biblicae V. T. problemate*, en «Antonian.», 25 (1950), 407-424.

102. HÖLSCHER: *Geschichte der jüsdischen u. israelitischen Religion*. Giessen, 1922. Reseña de VAM IMSCHOOT, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 575.

103. IMSCHOOT, VAM: *L'action de l'esprit de Jahvé dans l, A. T.*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 533-87, con abundante bibliografía.

104. TRWING, W. A.: *The reviving theology of the Old Testament*, en «The Tour. of Relig.», 25 (1945), 235-246.

105. JEREMÍAS ,A.: *Das alte Testament im Lichte des alten Orients. Vierte* (deutsche) *völlig erneuerte Auflage* (7 tausend), *mit 293 Abbildungen, 3 Karten; deutsch. und hebräisch. Motivregister sowie Register der neutestamentl. Stellen*. Leipzig, 1930. Reseña de SYNAVE, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 20 (1931), 343.

106. JUNKER, H.: *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentliche offenbarung*. Bonn, 1932. Reseña de SYNAVE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 93.

107. KAUFMARM, J.: *Probleme der israelitisch- jüdischen Religionsgechichte*, en «Zeitschrift für Alt. Wissenschaft» (1953), 35-47.

108. KITTEL, G.: *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* Stuttgart, 1932. Reseña de SYNAVE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 22 (1953), 123.

109. KNOX, R.: *Richesses de l'Ancien Testament*. París, 1953. Reseña de V. J., en «Rev. Dioces. Nam.», 8 (1953), 166-67.

110. KÖNIG, E.: *The truth of the Old Testament Religion*, en «The Jewisch Quart. Rev.», oct. (1933), 103-111.

111. KRUSE, H.: *De infericrioritate morali Veteris Testamenti*, en «Verbum Domini» (1950), 77-88. Cfr.: JONES, en «Scripture», 4 (1951), 314.

112. KUSCHKE, A.: *Die Menschenwege und der Weg Gottes im A. T.*, en «Studia Theol.», 5 (1951), 106-118.

113. LAGRANAGE, M. J.: *Le judaisme avant Jesus-Christ*. París, 1931. Reseña de SYNAVE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 97-98. (... Estudio amplio de los diversos aspectos del judaísmo, entre ellos aquéllos que tienen relación con nuestros temas, como retribución en la vida futura, etc.)

114. LODS, A.: *Le monothéisme israélite a-t-il eu des precurseurs parmi les «sages» de l'ancien orient*, en «Rev. Hist. Philosoph. Relig.», may.-jun. (1934), 197-205.

115. MAERTENS, TH.: *L'éducation du sens moral dans l'A. T.—A. Notion du peché* (a. s.), en «Lumière et Vie», 13 (1953), 1-18.

116. MCGRATH, B.: *Theology of the Old Testament*, en «Amer. Benedict. Rev.», 1 (1950), 558-560. Cfr.: «The Cath. Bib. Quart.», 13 (1951), 328.

117. MEINERTZ, M.: *Theologie des Neuen Testamentes*. Bonn, 1950. Reseña de SCHMID, en «Münch. Theol. Zeitsch.», 2 (1951), 436-439.

118. NOTH, M.: *Die Welt des Alten Testaments*. Berlín, 1953. Reseñas de STENZEL, en «Theol. Quart.», 133 (1953), 343-44; STROBEL, en «Rev. Univ. Ott.», 23 (1953), 231-232.

119. PAUL-MARIE DE LA CROIX: *L'Ancien Testament source de vie spirituelle*. Burgos, 1952. Reseñas de VANDENBROUCKE, en «Rech. Théol. Anc. Médiev.», 20 (1953), 183; DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 37 (1953), 277; ASENSIO, en «Gregor.», 34 (1953), 749-50; LEMOINE, en «Rev. Bib», 60 (1953), 306; HOEPERS, «Rev. Eccles. Brasil.», 12 (1952), 1.017-1.018.

120. PROCKCH, O.: *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh, 1950. Reseñas de LAMBERT, en «Nouv. Rev. Théol.», 73 (1951), 646-647; ASENSIO, en «Gregorian.», 33 (1952), 322-323; WALTY, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 36 (1952), 147; BIERBERG, en «Theol. Stud.», 12 (1951), 562-565; HASPECKER, en «Scholastik», 28 (1953), 260-63; DE FRAINE, en «Bijdragen», 12 (1951), 392-393; HOFBAUER, en «Zeitschrift Kathol. Theol.», 75 (1953), 358; «Theol. und Glaub.», 42 (1952), 375-376; BIERBERG, en «Theol. Stud.», 11 (1950), 607-609.

121. RAGUIN, J.: *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament*, 1947, édit. du Seuil. Reseña de D'ELIA, en «Gregorian», 32 (1951), 311.

122. REIDER, J.: *Contributions to the Hebrew Lexicon*, en «Zeitschrift für Alt. Wiss.» (1935), 270-77.
123. RINALDI, G.: *Sintesi della dottrina religiosa dei Profeti*, en «Aevum», 25 (1951), 193-209; 305-323.
124. SCHLATTER, A.: *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*. Gütersloh, 1932. Reseña de BARROIS, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 161.
125. SMART, J. D.: *The death and the rebirth of Old Testam. Theology*, en «The Journ. of Relig.», 23 (1943), 1-11; 125-136.
126. SOLE, F.: *Concepto di sacrificio, di peccato e di espiazione presso il popolo ebraico*, en «La Scuol. Catt.», ener. (1932), 25-41.
127. STADE: *Biblische Theologie des A. T.* Tübinge, 1905. Reseña de IMSCHOOT, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 23 (1934), 575.
128. STRAUBINGER, J.: *Espiritualidad bíblica*. Buenos Aires, 1949. Reseña de PRIMATESTA, en «Rev. Teología», 1 (1951), 89-90.
129. TETRAULT, A.: *Bulletin d'Escriture Sainte et de Théologie biblique*, en «Scienc. Eccles.», 5 (1953), 153-163.
130. VIRGULIN, S.: *La «fode» nel profeta Isaia*, en «Biblica», 31 (1950), 346-364; 483-503.
131. VOS, G.: *Biblical Theology*. Grand Rapids, 1948. Reseña de PEIRCE, en «Theol. Stud.», 10 (1949), 457-458.
132. VRIEZEN, TH. C.: *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. Wagenigen, 1949. Reseña de COPPENS, en «Ephem. Theol. Lov.», 27 (1951), 153.
133. WALTY, etc.: *Bulletin de Théologie Biblique*, en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 37 (1953), 256-294.
134. WEILL, J.: *Le Judaisme*. París, 1931. Reseña de SYNAVE en «Rev. Scienc. Philos. Theol.», 21 (1932), 99.

2) Algunos temas concretos sobre los novísimos individuales.

Ofrecemos a continuación algunos estudios directos sobre los novísimos individuales, temas concretos de nuestra próxima *Semana Bíblica*, los cuales, juntamente con las precedentes notas bibliográficas sobre puntos de *Historia de la Religión* y *Teología Bíblica* viejo-testamentaria, pueden completar una orientación inicial sobre

dichos temas y ponencias de estudio. Incluimos algunas indicaciones sobre el *alma*, su *naturaleza e inmortalidad*, ya que es este un punto básico en una Teología escatológica individual.

135. Sobre *Resurrección y vida eterna*. Cfr.: «Bíblica», 30 (1949), 168-169.

136. Sobre infierno, cfr.: *L'inferno*, en cuya obra han colaborado varios autores acerca de los distintos aspectos de este novísimo, habiendo desarrollado el P. C. Spicg, O. P., lo referente a su revelación en la Sagrada Escritura. Reseña esta obra, traducción del francés, el P. Kloppenburg en «Rev. Eccles. Brasil», 13 (1953), 1.022-1.023.

137. Atzberger, L.: *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*. Friburgo B., 1896 (... aunque es obra antigua ya, ha sido muy utilizada por cuantos han estudiado la escatología cristiana, como se ve en las citas frecuentes que de ella se hacen en el *Dictionnaire de la Bible*, en los artículos de novísimos).

138. Atzberger, L.: *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer offenbarung ins Alten und Neuen Testamente*. Friburgo B., 1890.

139. Baehrens: *Freimüthige Untersuchen ueber den Orcus der Hetraeer*. 1786.

140. Benoit, P. O. P.: *Des idées de Sénèque sur l'au-dela*, en «Rev. Sienc. Philos. Théol.», 32 (1948), 38-51.

141. Bietenhard, H.: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Tubinge, 1951. Reseña: D. B. R. en «Irenikon», 26 (1953), 322 (... aunque el título de esta obra sobre «el más allá» parece concretarse en el cristianismo primitivo y el judaísmo siguiente, también se extiende el autor al Antiguo Testamento, estudiando incluso los deutero-canónicos, el *Libro de los Jubileos*, la *Ascensión de Isaías* y el libro de *Henoch*, etc. *Apocalipses, Talmud*, etc. Así queda de relieve la amplitud documental del libro de B., según reseña «Irénikon» en l. c.).

142. Boettcher: *De inferis rebusque post mortem futuris*. 1846. Con amplia Bibliografía.

143. Brinkmann, B.: *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus und im Henochbuch*, en «Bíblica» (1932), 315-334; 418-434. Cfr.: Spicq, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 22 (1933), 131.

144. CALMET: *Dissertation sur la nature de l'âme et sur son état après la mort, d'aprés les hébreux*. París, 1720. (... Traducida al latín e incluída en el *Cursus compl. Scripturae Sacrae*, de MIGNE, t. *VIII*.)

145. CHAIME, J.: *Géhenne*. Cfr.: SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 123.

146. CHAINE, J.: *Descente aux enfers*, en *Supplem. Diction. Bible*. Cfr.: SPICQ, en «Rev. Scienc. Phlos Théol.», 22 (1933), 131.

147. CHAMBERS: *Our life after death, or the teaching of the Bible concerning the unseen World*. Londres, 1894.

148. DHORME, E.: *L'idée de l'au delà dans la religion hébraique*, en «Rev. Hist. des Relig.», ener.-jun. (1941), 113-142.

149. DUSSAUD, R.: *La néphesh et la rouah dans le Livre de Job*, enRev. Hist. des Relig.», 129 (1945), 17-30.

150. DUSSAUD, R.: *Aliyan Ba'al et ses Messages d'outre-tombe*, en «Rev. Hist. des Relig.», sep.-dic.)1937), 121-135. (Comentario al poema de *Ras-Shamra*, hallado en Siria en 1937...).

151. FERNÁNDEZ, A.: *La inmortalidad del alma en el Antiguo Testamento*, en «Razón y Fe», 36 (1913), 316-333.

152. FERNÁNDEZ, A.: *La retribución de la otra vida en el Antiguo Testamento*, en «Razón y Fe», 37 (1913), 141-158.

153. FERNÁNDEZ, A.: *La religión premosaica en Israel*, en «Razón y Fe», 34 (1912), 5-17, 413-424.

154. FLUNK: *Die Eschatologie Alt-Israels*, en «Zeit. für Kalh. Théol.», 3 cah. (1887).

155. FREY, J.-B.: *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de de Jésus-Christ*, en «Biblica» (1932), 129-168). (Estudia la muerte y la inmortalidad, estado de las almas, resurrección, juicio, retribución definitiva, etc.)

156. GALLUCCI, D.: *L'immortalitá dell'anima nel Libro dei Proverbi*, en «La Scuol. Catt», ener. (1931), 3-27.

157. GARCÍA CORDERO, M.: *La esperanza de la resurrección corporal en el Libro de Job*, en «La Cienc. Tom.», 80 (1953), 1-23. Cfr.: MORIARTY, en «Théol. Stud», 14 (1953), 426.

158. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *L altra vita e la profunditá dell' anima*. Brescia, 1947. Cfr.: CONGAR, en «Rev. Scienc. Théol.», 33 (1949), 463.

159. Guy, H. A.: *The New Testament Doctrine of the «Las Things.» A Study of Eschatology*. Londres, 1948. Reseña en «Nouv. Rev. Théol.», 75 (1953), 775. (Estudia el tema en el medio judío y hebreo también.)

160. Hahn: *De spe inmortalitatis sub Veteri Testamento gradatim exculta*. 1845.

161. Hölscner, G.: *Hiob XIX, 25-27 und Jubil. X III, 30-31*, en «Zeitshc, für die Alttest. Wissensch.» (1935), 819.

162. Knabenbauer: *Das Zenugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*. Frigurbo, 1878.

163. Kuschke, A.: *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament*, en «Stud. Theol.», 5 (1915), 106-118.

164. Larcher, C.: *La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament*, en «Lumière et Vie», 1 (1952), 11-34.

165. Lamorte, A.: *La notion de rouah chez les prophétes*, en «Estud. Théol. et Relig.», mar. (1933), 97-111.

166. Martin, Th. H.: *La vie future suivant la raison*. París, 1870.

167. Mew, J.: *Traditional aspects of Hell*. Londres, 1903.

168. Michel, A.: *Purgatoire*, en «Diction. Théol. Cath.», tomo XIII, a., col. 1.163. Cfr.: Spicq, en «Rev. Scienc. Philos Théol.», 26 (1937), 123-124.

169. Nobile, E.: *L'idea dell'inmortalità dell'anima e la sua efficacia sulla civiltà e sull'educagione*. Napoli, 1953. Cfr.: «La Civ. Catt», 104, IV (1935), 703.

170. O'Connlel, J.: *The eschatology of Saint Jerome*. Mundelein, 1948. Reseña: «La Civ. Catt.», 101 (1950), 432. (... estudia el pensamiento de S. Jerónimo sobre novísimos individuales y del mundo.)

171. Parrot, A.: *Le «refrigerium» dans l'au dela*. París, 1937. Reseña: Barrois, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 1938), 466.

172. Parrot, A.: *Le «refrigerium» dans l'au dela*, en «Rev. Hist. Relig.», ener. (1937), 53-89; 149-187.

173. Perrella, G.-M.: *La dottrina dell'ottretomba nel Vecchio Testamento*, en «Div. Thom.» (... supervivencia de las almas, el «scheol», juici ofinal, eternidad de las penas...).

174. Piolanti, A.: *Il dogma del Purgatorio*, en «Eunt. Doc.», 6 (1953), 287-311.

175. PONTIFEX, M.: *The Doctrine of Hell*, en «Dow Review», 71 (1953), 135-152.

176. RIESENFELD, H.: *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*. Cfr.: DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 627-28.

177. ROBERT, P.: *L'espérance dansl'Ancien Testament*, en «Recherch. et Deb.», 14 (1951), 75-80.

178. SAINTE FARE GARNOT, J.: *La vie et la mort d'après un texte egyptien de la haute époque*, en «Rev. Hist. des Relig.», enero (1944), 18-29.

179. SCHILDENBERGER, J.: *Alttestamentliche Jenseitsvorstellung und Irntumlosigkeit der inspirierten Shcriftsteller*, en «Bíblica» (1944), 335-345. (... La concepción negativa en la mayor parte de los escritores bíblicos sobre el más allá... La revelación completa fué hecha con la venida de Jesucristo...).

180. SCHÜTZ, R.: *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse*. París, 1935. Reseña: BARROIS, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 119. (... Se reduce a la escatología individual... B. alude a un artículo de LAGRANGE, aparecido en «Rev. Biblig.», 1907, acerca de este mismo tema, en el libro de la Sabiduría, aunque de escatología general...).

181. SCHÜTZ: *Veteris Testamenti de hominis inmortalitate sententia*, 1860.

182. SCHÜLTZ, M. A.: *Der Mensch und die Ewigkeit*. Munich, 1938. Reseña: CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos Théol.», 27 (1938), 659.

183. SUTCLIFFE, E. F.: *The old Testament and the future Life*. Oxford, 1946. Reseña: DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 32 (1948), 74.

184. TOURNAY, R.: *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*, en «Rev. Bibliq.», 56 (1949), 481-506. Reseña: DUBARDE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 634-35. B. P., en «Sapienz.», 3 (1950), 331-34.

Con estas primeras referencias bibliográficas y las que ellas sugieran a los estudiosos de estos temas, creemos que existen elementos suficientes de juicio e información para concretar la doctrina escatológica individual del A. Testamento, tema central de nuestra próxima *Semana Bíblica Española*.

A. AVELINO ESTEBAN ROMERO.

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

(Convocatoria y temario)

La Dirección del Instituto «Francisco Suárez», de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha convocado para los días 13 al 18 del próximo mes de septiembre la reunión de la XIV Semana Española de Teología, y para los días 20 al 25 la XV Semana Bíblica Española.

Aceptando amable invitación de su Emcia. Rvdma. el Cardenal Arzobispo de Santiago de Compostela, este año —Año Santo Compostelano— ambas Semanas tendrán por marco la Ciudad del Apóstol, bridándose con ello a los Sres. Semanistas la oportunidad de lucrar las indulgencias del Santo Jubileo.

Las sesiones se desarrollarán, como el pasado curso, dedicando las tardes a la exposición pública del argumento doctrinal señalado por el Instituto y a la lectura de los temas de libre iniciativa, y las mañanas al estudio y discusión entre especialistas de las comunicaciones presentadas a los puntos que se indican en el temario.

Pueden enviar trabajos de tema libre y comunicaciones cuantas personas estén especializadas en Ciencia Sagrada, con la sola condición de que la lectura completa de cada uno no desborde los quince minutos, y de que un esquema de los mismos se encuentre en poder de la Secretaría del Instituto en la primera quincena de agosto, a fin de que, con tiempo, se puedan remitir al Moderador de las sesiones para su mejor ordenamiento.

La Dirección

N. B.—1.° Los señores ponentes tendrán reservado hospedaje en Santiago desde el día 11 al 26 de septiembre. Los demás semanistas, a quienes interesen nuestros servicios a este respecto, tengan la bondad de dirigirse, con tiempo, al Sr. Secretario del Instituto (Duque de Medinaceli, 4, Madrid), quien les proporcionará toda clase de información y las facilidades posibles.

2.° Está concedida por la Santa Sede la dispensa de coro para los Sres. Capitulares y Beneficiados que asistan a las sesiones de la Semana.

3.° Asimismo esperamos obtener de la R. E. N. F. E. la bonificación de otros años para el viaje por ferrocarril.

4.° Un acto de cada una de las dos Semanas será la visita colectiva a la Catedral, para ganar el Santo Jubileo.

XIV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA
(13 al 18 septiembre)

Argumento general: Los fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico.

Tema 1.° *Errores teológicos acerca de la naturaleza jurídica de la Iglesia y su Derecho Público.*—Ponente: M. I. Sr. D. Manuel Ferro Couselo, Canónigo de la S. I. C. B. de Santiago de Compostela.

Tema 2.° *Fundamentos teológicos de la potestad suprema de Magisterio Eclesiástico y del deber de los fieles de prestarle cordial asentimiento.*—Ponente: R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

Tema 3.° *Doctrina católica sobre la naturaleza jurídica y soberana de la Iglesia.*—Ponente: Excmo. y Rvdmo. Sr. Fr. José López Ortiz, Obispo de Túy.

Tema 4.° *Doctrina católica acerca de la sociedad suprema civil y de su debida actitud ante la religión.*—Ponente: R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de los PP. Dominicos de Valencia.

Tema 5.° *Fundamentos teológicos de la tolerancia y de la intolerancia en materia religiosa.*—Ponente: Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Arturo Tabera, Obispo de Albacete.

Lectura de aquellos trabajos de libre iniciativa que hayan enviado los señores semanistas.

Tema 1.° *Los fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico.*

Tema 2.° *Los caracteres sacramentales del Bautismo y de la Confirmación y el sacerdocio de los laicos.*

Moderador para estas sesiones: R. P. Joaquín Salaverri, S. J.

XV SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(20 al 25 septiembre)

Argumento general: EN TORNO AL PROBLEMA DE LA ESCATOLOGÍA INDIVIDUAL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

Tema 1.° *La vida de ultratumba en los antiguos pueblos orientales.*—Ponente: R. P. Benito Celada, O. P., Colaborador del Instituto «Arias Montano».

Tema 2.° *Concepto popular del más allá en el Antiguo Testamento: el Scheol.*—Ponente: R. P. Rafael Criado, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Tema 3.° *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura judía sapiencial.*—Ponente: R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

Tema 4.° *La Gehenna, el Seno de Abraham y el Juicio particular en la literatura judía precristiana.*—Ponente: Dr. D. Vicente Vilar, Presbítero en la Escuela Bíblica de Jerusalén.

Tema 5.° *El Purgatorio en la literatura judía precristiana.*—Ponente: R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., de los PP. Capuchinos de Pamplona.

Lectura de aquellos trabajos de libre iniciativa que hayan enviado los señores semanistas.

Tema 1.° *La escatología individual en el Antiguo Testamento.*

Tema 2.° *Los géneros literarios del Nuevo Testamento, en especial de los Evangelios.*

Moderador: M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Lectoral de Madrid.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

WILHELM RUDOLF: *Jeremía* (Handbuch zum A. T., erste Reihe, 12), Tübingen, Mohr, 1947. XXII-282 págs. en 259 × 180.

Este excelente comentario contiene mucho en muy pocas páginas. La versión alemana del texto va divida en pequeñas secciones, a las que acompaña primero la justificación crítica textual, y después la exposición exegética compendiosa y clara. A ésta precede en las secciones poéticas una indicación del ritmo empleado por el profeta.

La introducción estudia la vida de Jeremías, su obra, su teología y su libro. Es el estudio de un hombre que tiene un concepto sobrenatural de la Profecía, y que por lo mismo trata siempre con el mayor respeto la acción de Dios sobre el profeta. Hace notar que en Jeremías, más que en los demás profetas, se acusa la presencia del yo personal, que trata de escapar a la fuerza coercitiva de Dios. Yahvé no es para él el Santo inaccesible, sino el Dios a quien puede abrir su corazón. La acción del Espíritu no impide en él el desarrollo de su personalidad, y por eso, aun como heraldo de la palabra divina, se siente hijo de su pueblo.

En el estudio del libro de Jeremías distingue tres fuentes principales: La primera, correspondiente a la fuente A de Mowinckel, contenía las sentencias de Jeremías. Estas sentencias están redactadas generalmente en lenguaje rítmico, pero a veces también en prosa, sin que esto último se pueda interpretar como señal de falta de autenticidad. La segunda fuente (B de Mowinckel) contenía ciertas narraciones hechas por otra persona distinta de Jeremías, y que acusan todas una misma mano. R. propone ver en ellas la obra de Baruc, quien no se habría propuesto escribir una biografía de Jeremías, sino más bien el relato de sus padecimientos y persecuciones. La tercera fuente conservó una serie de discursos de Jeremías a través de una revisión deuteronómica, casi siempre en prosa, y que de vez en cuando recuerda el estilo de Baruc. A estas tres fuentes hay que añadir, aparte de algunas glosas, pequeños fragmentos espurios.

Se pregunta R. si se podría reconstruir el rollo (Urrolle) que Jeremías presentó al rey y que se puede considerar como la célula germinal de todo el libro. Su respuesta es afirmativa, advirtiendo que se ha de buscar únicamente en la primera de las tres fuentes, de la cual habrá que excluir aún todos los vaticinios de salvación y las secciones referentes a las relaciones entre Jeremías y Dios. En lo que así queda se pueden distinguir los vaticinios anteriores al año 605, que formarían par-

te del rollo que el rey quemó, y los posteriores a dicho año, que pertenecerían al que Baruc reconstruyó y amplió al dictado de Jeremías (Jr. 36).

La ordenación de todos estos materiales se ha hecho de manera en parte lógica y en parte cronológica. Los capítulos 1-39 terminan con la destrucción de Jerusalén Los caps. 40-45 se refieren al tiempo posterior a la catástrofe. La introducción del cap. 40 demostraría que en un tiempo terminaba el libro en el cap. 45, cuando los caps. 46-51 se hallaban a continuación del cap. 25 y aún no había sido añadido el cap. 52. El orden lógico sería: vaticinios contra Jerusalén y Judá, vaticinios contra los pueblos, anuncio de salvación para Israel y Judá, narración de los padecimientos de Jeremías.

También a lo largo de la exposición exegética trata el autor algunos temas interesantes, como el de la relación de Jeremías con el Deuteronomio y el de las imprecaciones por la felicidad de los impíos.

En el conocido pasaje de 31,22 («femina circumdabit virum») da una versión conjetural: «rodeará de protección las fronteras», opinando que con ello quiere expresar la seguridad en que han de vivir en la patria restaurada. Con ocasión de este v., confiesa no haber tenido acceso al artículo de E. Nácar publicado en Estudios Bíblicos 1 (1942) 405-436.

J. Enciso

Penna, Angelo: *Libri dei Maccabei*. Torino, Marietti, 1953.—270 págs.

Los dos libros de los Macabeos han sido en menos de un lustro objeto de dos excelentes comentarios. Después del monumental del P. Abel, que se hará clásico, como todos los de la espléndida colección «Etudes Bibliques», éste del doctor Penna, conocido ya por su colaboración en otros volúmenes de la excelente colección de comentarios de la Biblia, es una buena contribución al estudio de los dos últimos libros del A. T. Francamente creemos que esta colección de comentarios italianos puede parangonarse con los de la también magnífica colección de Bonn, los cuales, si bien no son tan exhaustivos como los de «Etudes Bibliques»—hoy día la mejor fuente para los investigadores católicos—, sin embargo son más accesibles a un público menos especializado, y con su esmerada presentación tipográfica son un constante reclamo e invitación al estudio serio de la palabra de Dios.

Como todos sabemos, el carácter literario de los dos libros de los Macabeos es muy diferente. El primero homogéneo, y con un griego que refleja una excelente prosa hebraica de un texto original semítico, y desde el punto de vista histórico-crítico, puede considerarse como el libro más completo del A. T. En cambio, el segundo de los Macabeos nos presenta la historia ya en un cañamazo literario más difuso, y sobre todo más milagrero, buscando en el lector el efecto de admiración hacia lo sobrenatural, como elemento integrante de la narración histórica. El autor destaca muy bien las diferencias literarias de ambos libros, y en este sentido es particularmente interesante el capítulo sobre la «Teología de los dos libros de los Macabeos», en el que se examinan las nociones de Dios, sus relaciones con el hombre y la vida futura, ideas básicas para la inteligencia de este libro esencialmente religioso. Las notas del comentario están llenas de ponderación y objetividad, que son la mejor recomendación de esta obra.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

PRIERO, GIUSEPPE: *Tobia*. Roma-Torino, Marietti, 1953.—147 págs.

La obra que presentamos a nuestros lectores pertenece a la Sacra Biblia que, bajo la dirección de Mons. Salvatore Garofalo, publica la casa Marietti.

Este librito, que apenas mereció un comentario en la antigüedad patrística, está siendo objeto de muchos en la época moderna, como si las mismas dificultades que ofrece atrajeran a los estudiosos y los movieran a consagrarle sus esfuerzos. Estas dificultades no están precisamente en el fondo doctrinal de la obra, sino en sus orígenes y en el carácter histórico de ella. Así se explica que nuestro autor dedique más de una cuarta parte de su trabajo a la introducción, que está escrita con mucho detalle y precisión. La primera dificultad que el libro ofrece es la del texto, base fundamental para toda exegesis científica. La variedad de los testigos sin duda se origina de la difusión del libro y de su carácter deuterocanónico, así entre los judíos como entre los cristianos. ¿En qué lengua fué escrito? Seguramente en una semítica, en hebreo o en arameo. ¿Quién lo escribió, cuándo y dónde? Otros tantos enigmas que los documentos históricos no permiten resolver. ¿Cuál es el proceso de su composición? Tampoco lo sabemos. ¿Qué fin se propuso el autor? Sin duda contar las maravillas de Dios y mostrar cómo el Señor es fiel en remunerar la piedad de los justos. ¿Es un libro realmente histórico o sólo tiene la apariencia de tal? Aquí se presenta la tan debatida cuestión de la historicidad de Tobías. Es obvio, dice el autor, que para obtener el fin de la enseñanza, no sólo el hombre, pero el mismo Dios se puede servir de hechos que realmente han sucedido, como de hechos que no han tenido realidad sino en la mente del escritor, como puede éste coger hechos históricos y adornarlos con elementos de su imaginación. Todo esto es compatible con la inspiración, la cual no puede darnos una solución del problema.

Se comprende que las opiniones sean diversas cuando faltan documentos que permitan una solución decisiva. Desde el apocalipsis escatológico hasta la novela histórica, pasando por la de verdadera historia, encuentra patronos entre los exégetas modernos. «Un buen número de exégetas modernos sostiene que el libro de Tobías pertenece a un género literario particular histórico: histórico en el fondo o en algunas partes y datos que el autor ha elaborado y embellecido con elementos imaginarios para adoptarlo literariamente al fin docente que se había propuesto.» Tal es la sentencia que proponen los autores que han estudiado la obra, la cual «no es una historia propiamente dicha, sino un género literario didáctico menos rigurosamente histórico». Aunque el autor no lo diga, nos parece razonable suponer que ese elemento menos rigurosamente histórico será el elemento maravilloso del libro.

Según el plan de la *Sacra Bibbia*, el autor nos da una traducción del texto griego y de la Vulgata, uno y otro provistos de un amplio aparato crítico. El comentario es extenso, detallado y rico en erudición y doctrina. Todavía va completado en algunas notas, en que trata algunos puntos más sustanciales del libro.

En suma, es la obra del Sr. Prievo digna de figurar al lado de los volúmenes hasta aquí publicados.

FR. ALB. COLUNGA, O. P.

RUCKSTUHL, E.: *Die literarische Einheit des Johannesevangelius.* «Studia Friburgensia», nueva serie, cuadreno 3. Friburgo de Suiza, Paulusverlag, 1951.—XVII, 289 págs.

El IV Evangelio sigue burlándose de los críticos o hipercríticos. Estos lo han atacado con frecuencia y han amontonado dificultades y más dificultades contra su origen, autenticidad, historicidad, unidad de composición, etc., etc., que parecían a primera vista ponerlo en entredicho. Pero muy pronto, por nuevos descubrimientos o por estudios serenos e imparciales, a veces surgidos entre los mismos críticos y otras nacidos en campo católico, lo que parecía torre inexpugnable se deshizo como castillo de naipes. El IV Evangelio sigue incólume; y las más concienzudas investigaciones de unos y otros, de grado o por fuerza, acaban por rendirse ante él. Por mucho que se analice este Evangelio desde el punto de vista crítico-literario o estilístico, no se logrará destruir la férrea unidad estilística y literaria que ofrece ni la unidad doctrinal de su contenido, lo mismo que en los decenios pasados tampoco lograron los críticos destruir su autenticidad ni su historicidad.

Tal es la impresión que se saca de la lectura de la presente obra. El autor demuestra que, a pesar de la fama y positivo valor científico de los dos investigadores protestantes de hoy, Bultmann y Schweizer, que consagraron sus esfuerzos al IV Evangelio, sólo se siguen del examen de sus obras, muy a pesar de ellos, estas conclusiones: que en el Evangelio de Juan, admitido también por ellos como obra de un solo hombre—aunque éste no sería el Apóstol San Juan, sino un desconocido «Evangelista» muy posterior a aquél—no sólo no se descubren diversas «manos» o redactores, sino que tampoco se ven en él diversas «fuentes» doctrinales, ni existió el tal «Evangelista» que utilizara aquellas «fuentes» y añadiera de su cosecha las «narraciones» de los milagros, reelaborándolo y refundiéndolo todo en una obra que resultó luego ser realmente maestra. Nada de esto. Un sincero y sereno examen del IV Evangelio y una reflexión detenida sobre las razones aportadas por esos dos críticos tiran por tierra totalmente, implacablemente, las pretendidas diferencias estilísticas y las hipótesis que en ellas se fundaron, sin dejar al lector otra salida que admitir la unidad literaria en el sentido que siempre sostuvieron los católicos: el IV Evangelio es obra de un solo autor y este autor es San Juan el apóstol.

Mas los católicos debemos tener muy en cuenta que los trabajos de los críticos liberales no son inútiles, antes sirven con frecuencia no poco para conocer mejor el fondo y la forma de nuestros libros sagrados. Tal sucede también con los dos autores que aquí estudia Ruckstuhl. Centra éste su trabajo sobre las obras de esos dos autores, los principales de hoy dentro de la crítica protestante, y como resultado positivo obtiene una mayor firmeza para la posición católica y mejor conocimiento de la crítica estilística y literaria del IV Evangelio, cuya unidad, tanto de composición como de ideas, tanto de plan como de autor, resulta incuestionable.

Ruckstuhl expone ampliamente los procedimientos de Bultmann en el fraccionamiento literario del IV Evangelio, los procedimientos estilísticos que establece Schweizer y las razones de J. Jeremías contra la autenticidad de Jn. 6,51-58. Y a cada uno de estos tres capítulos añade la correspondiente refutación que, en general, resulta firme y completa.

Donde dudamos que haya acertado Ruckstuhl es en la exegesis que propone del prólogo del IV Evangelio (p. 67 ss.), aunque confesamos por adelantado que

su refutación de Bultmann no depende de esta exegesis. Ni creemos que sea necesario admitir en el prólogo una especie de sucesión cronológica de hechos ni que la clave de todo él sea principalmente el v. 15, ni que sólo se empiece a hablar del Logos encarnado desde el v. 9 (como simple anuncio todavía), y desde el v. 14 (como realidad histórica). La refutación de la teoría de Bultmann no impone esta exegesis, que luego crea no pocas dificultades también.

Con todo, la obra de Rusckstuhl reúne positivos méritos: además de darnos a conocer las últimas corrientes acatólicas sobre el IV Evangelio, resume el pensamiento tan complejo de Bultmann, disperso en múltiples estudios, presentándonos una sustanciosa síntesis que éste dejó de hacer; por otro lado, nos descubre la inconsistencia de las teorías de los críticos, que suponen los antiguos principios protestantes contra el orden sobrenatural, siguen fieles al racionalismo y admiten, aunque sin decirlo—por lo menos Bultmann—, las consecuencias de la filosofía de Kierkegaard; y, por último, nos lleva a conocer mejor la unidad estilística y literaria del IV Evangelio.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap.

Ambroggi, Pietro de: *Le Epistole Pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*. Torino-Roma, Marietti, 1953. 24 × 17 cm.—XVI, 258 págs.

Es éste el tercero de los volúmenes sobre S. Pablo aparecidos hasta el presente en el Comentario a la S. Escritura que desde 1948 viene publicando un grupo de escriturarios italianos bajo la dirección de Mons. S. Garofalo. Se habían publicado los comentarios a Rom.-Cor.-Gal. por Mons. V. Jacono, y a Hebr. por el P. Teodorico da Castel S. Pietro, ambos en 1952.

El Comentario que hoy presentamos a nuestros lectores es relativamente amplio y, como los restantes de la colección, con tendencia hacia las posiciones tradicionales, no sin antes exponer con amplitud y objetividad las opiniones de los diversos autores. Es un comentario sólido y refleja con fidelidad el estado de la exegesis actual. Su autor era ya conocido por otros trabajos sobre S. Pablo, particularmente por su biografía del Apóstol (Rovigo, 1948) y por su obra titulada: «La pedagogia pastoral en S. Pablo» (Milano, 1949). Sigue bastante de cerca el comentario del P. Spicq de la colección «Etudes Bibliques», a quien cita con mucha frecuencia.

La introducción es amplia. 94 páginas, debido—nos dice el autor—a que «tratándose de escritos tan discutidos, se ha querido ofrecer una documentación abundante tomada no sólo de los testimonios externos, sino también de la psiscología del autor y de la conformidad de estas epístolas con el ambiente histórico y literario de los últimos años de la vida del Apóstol. Se ha querido, además, exponer en una síntesis ordenada el contenido dogmático, especialmente el pastoral, característico de estos escritos».

Sostiene, siguiendo la opinión común entre los autores católicos, que 1 Tim. y Tit están escritas en Oriente, hacia el 64-65, donde se hallaba entonces el Apóstol después de su viaje a España, una vez liberado de la prisión romana. La 2 Tim. la habría escrito S. Pablo en Roma, hacia el 66-67, poco antes de su muerte. Quiere anticiparlas, encuadrándolas en el marco de la vida del Apóstol ofrecido por los Hechos, como han de hacer necesariamente los que suponen que Pablo fué condenado en su primera prisión romana, «nos parece una empresa desesperada» (p. 38).

Reconoce que la objeción contra la autenticidad paulina de las Pastorales, tomada de la filología, es fuerte, aunque de ninguna manera insoluble. Se inclina a admitir un secretario-redactor que, dadas las semejanzas con los escritos del tercer evangelista y el uso de términos médicos, bien pudiera ser S. Lucas (p. 35). La hipótesis fragmentaria, hoy tan de moda entre los críticos acatólicos, la rechaza como totalmente absurda. Estas cartas, dice, o «se aceptan así, como están, o se rechazan en bloque. Todas las secciones tienen un mismo estilo, que supone un mismo autor» (p. 37). Tampoco a la objeción sacada de los errores combatidos atribuye fuerza alguna. No se trata, dice, de los errores gnósticos, que circulaban por el mundo asiático en el siglo II, sino de «errores de fondo judío, mezclado con elementos helenísticos y orientales..., primeros gérmenes de las herejías que nacerán más tarde» (p. 46).

A continuación se extiende en demostrar (pp. 49-59) que el cuadro de la jerarquía presentado por las Pastorales no es el que correspondería al siglo II, como falsamente dicen muchos críticos acatólicos empeñados en negar la autenticidad paulina de estas cartas, sino a un tiempo bastante anterior. El término «diácono» aun no está restringido a su sentido técnico, como lo está ya en el siglo II, sino que se usa a veces con más amplitud, para indicar cualquier «servicio» a la Iglesia. Lo mismo se dice del término «presbyteri» con la significación simplemente de «anciano», en oposición a «joven». Además, este término de «presbyteri», aun en aquellos casos en que se usa en sentido técnico de dignatario jerárquico, no presenta esa distinción con el «episcopus», que es clarísima en las cartas de S. Ignacio, del siglo II, sino que, como en las anteriores cartas del Apóstol, sigue siendo sinónimo de «episcopi», y ambos designan los simples sacerdotes. Parece, sin embargo—y sigue en esto la opinión del P. Spicq—, que hay ya una pequeña diferencia con las anteriores cartas paulinas en el sentido de que el «episcopus», *en singular*, está adornado de cierta dignidad superior a la de los «presbyteri». Sería un título reservado al presidente del «presbiterio», algo así como el deán de un capítulo de canónigos, *primus inter pares*. El verdadero «obispo»—prosigue diciendo De Ambroggi—era el Apóstol, quien gobernaba las diversas iglesias por él fundadas, bien directamente, bien por medio de alguno de sus delegados, como Tito, Timoteo, Silas, etc. Estos delegados o vicarios del Apóstol podían ordenar «presbíteros» y, por tanto, tenían la plenitud del sacerdocio, es decir, eran verdaderos obispos, aunque no de carácter fijo, residencial, sino ambulantes, al servicio del Apóstol (p. 57).

Tales son las ideas fundamentales desarrolladas por De Ambroggi en su hermoso comentario a las Pastorales. Nos gusta su enfoque y la objetividad con que trata cuestiones tan debatidas. Quisiéramos notar, sin embargo, que no acabamos de ver por qué al tiempo de las Pastorales se sigue negando a los delegados del Apóstol, Tito, Timoteo, etc., el carácter de obispos residenciales, encargados de un grupo determinado de cristiandades. Bien sé que tal es la opinión hoy corriente entre los autores, pero no veo que haya pruebas suficientes para ello. Hay un hecho cierto; es, a saber, que a principios del siglo II, en esas mismas regiones de Asia reflejadas por las Pastorales, está constituída la jerarquía con obispos residenciales, presbíteros y diáconos. Las cartas de S. Ignacio no dejan lugar a duda. Suponer que S. Pablo, a su muerte, dejó esas iglesias sin pastor-obispo, o simplemente bajo sus antiguos «delegados» con jurisdicción promiscua de todos en todas, nos parece muy poco conforme al carácter previsor y organizador del Após-

tol. Más natural parece que, próximo ya a su muerte, pensara en algo estable, completando cada cristiandad con todos los elementos necesarios para su futuro desarrollo, y enviara a Tito a Creta, a Timoteo a Efeso, a otros a otras partes, dando a cada uno su parcela en aquella inmensa diócesis que él había conquistado para Cristo. Por ninguna parte consta que las misiones que les confió en Creta y Efeso fueran meramente temporales, como las de antes en Corinto (1 Cor. 4,17; 2 Cor. 2,13). Si a Timoteo le llama luego a Roma (2 Tim. 4,9) y a Tito le envía a Dalmacia (2 Tim. 4,10), eso no quiere decir que los separara establemente de aquellas cristiandades. De hecho, la tradición siempre consideró a Tito como obispo de Creta y a Timoteo como obispo de Efeso.

L. Turrado

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, 1953, oct.-dic.—N. I. Weyns, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum* (Resalta la importancia que tiene para el recto entendimiento del concepto de la inspiración la segunda parte de la fórmula: «atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt»), pp. 315-336.—B. Emmi, *Senso e portata del decreto tridentino sulla Volgata nelle due polemiche portestanticocattoliche* (Para la recta inteligencia del decreto no se puede prescindir del sentido, según el cual lo entendieron los contemporáneos), pp. 347-374.

Antonianum, 1953, octubre.—Dr. Sofia Cavalletti, *La terminología bíblica per «bastone»* (Matiza los varios significados), pp. 411-424.

Bible et vie chrétienne, 1953, septb.-novbre. — Célestin Charlier, *Le mouvement biblique a la croisée des chemins* (Notas de pastoral bíblica con observaciones resolutivas de los problemas que plantea aún entre los católicos la creciente lectura de la Biblia), pp. 7-19.—Lucien Cerfaux, *L'itinéraire du Règne de Dieu au Royaume des cieux*, pp. 20-32.—Evode Beaucamp, *Orage et nuée signes de la présence de Dieu dans l'histoire*, pp. 33-43.—Jean Coste, *Portrait de Néhémie*, pp. 44-56.—Albert Gelin, *Le testament de Josué*, pp. 63-71.—Willibald Michaux, *Cahier de Bible: De la Communauté de Jérusalem aux Eglise paulinienes*, pp. 72-82.—Célestin Charlier, *Le manifeste d'Etienne*, pp. 83-93.

Biblica, 1953, fasc. 4.—J. Ziegler, *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta* (Para establecer el texto, habrá que tener en cuenta el pap. 967 de Chester Beaty, y no perder de vista la manera en que fué hecha la traducción de Ez. Aduce y discute numerosos ejemplos), pp. 435-455.—P. Ternant, *La θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture (III)* (Trata de descubrir el influjo de la Teoría antioquema en S. Jerónimo, en los escritos de la Edad Media y en los exégetas posteriores, hasta llegar a los actuales. Luego se esfuerza por aplicar la Teoría a varios pasajes de la Biblia), pp. 456-486.—H. Junker, *Die Entstehungszeit des Ps. 78 und des Deuteronomiums* (Este Salmo sería del tiempo de Ezequías, cuando estaba reciente la caída de Samaria. Los vv. 9-11 aludirían a los pecados que dieron lugar a dicha caída. La innegable relación de este Salmo con el Deuteronomio confirmaría la opinión de que el Dt. no fué compuesto en tiempo de Josías, sino que sirvió de base a la reforma de Ezequías. Los disturbios del tiempo

de Manasés explicarían su olvido y abandono), pp. 487-500.—R. North, *Maccabean Sabbat Years* (El descanso general sabático, aducido por J. sefo para justificar las dificultades de una contribución de guerra, es invención suya. La cita de 1 Macb. 6,49.53 no demuestra que históricamente haya habido un año de descanso general), pp. 501-515.—*Recensiones*, pp. 516-552.—*Nuntii personarum et rerum: Commissio Pontificia de Re Biblica*, pp. 553-554.—*Res Instituti*, pp. 554-555.—*Nominationes*, p. 555.—*Vita functi*, p. 555.—*Congressus et associationes*, pp. 556-558.—*Gen. 23 lege hethaea illustratur*, pp. 558-559.—*Hethaei in V. T.*, pp. 559-560.—*Waw emphaticum*, p. 560.—*Novus fons de spiritu religioso antiquae Aegypti*, pp. 560-561.—*Photographiae Mss. Monasterii Sinai venales*, pp. 561-652.—*Photographiae Mss. Jerusalem*, pp. 562-563.—*Catalogus generalis bibliothecae Sinai*, p. 563.—*Note di Filologia ed essegesi biblica*, pp. 563-566.—*Scripta ad Directionem Missa*, pp. 567-573.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, pp. 145*-205*.

La Ciencia Tomista, 1953, oct.-dic.—Manuel de Tuya, O. P., *El sentido típico del Antiguo Testamento es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia* (Prosigue su controversia con el Dr. Muñoz Iglesias), pp. 625-661.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1953, oct.-dcbr.—J. Coppens, *Le Messianisme Israélite d'après Paul de Broglie* (De Broglie reacciona contra los escritos de Abrahám Kuenen. Coppens expone sus puntos de vista analizando: el artículo de 1895, las conferencias de 1892-1893, la proyección de esas ideas en la problemática actual), pp. 585-608.

Estudios Franciscanos, 1953, septbre.-dicbre.—Felipe de Fuenterrabía, O. F. M., Cap., *Argumentación bíblica de San Lorenzo de Brindis en sus controversias con los protestantes*, pp. 321-366.

Evangelische Theologie, 1953, 1/2.—Günther Bornkamm, *Bittet, suchet, klopfet, an* (Sermón so're Lc. 11,5-13. Lo que máximamente nos dificulta la oración es la conciencia de que sólo es capaz de pedir aquel que ha encontrado, el que cree con sencillez en Dios y con sencillez le habla), pp. 1-5.—Hans Wildberger, *Die «Sektenrolle» vom Toten Meer* (Analiza los problemas que plantean estos descubrimientos en las ciencias bíblicas y en la Historia de las religiones y en la de la Iglesia), pp. 25-43.—Hans Lehmann, *Du bis Petrus...* (En las dos primeras partes estudia las cuestiones exegéticas e históricas y el problema bíblico-teológico, y deja para la parte tercera las cuestiones dogmático-teológicas y el problema confesional), pp. 44-67.—Richard Löwe, *Abstand von der Gemeinde?* (Las relaciones de S. Pablo con los fieles de Corinto), pp. 84-89.

——————**1953, 3.**—Otto Bückmann, *Ereignis und Glaube* (El paso por el Mar Rojo y la exposición que se hace en el cap. 14 del Ex., ¿tienen su origen

en la historia o en la fe?), pp. 107-122.—Heinz Kremers, *Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament* (Datos biográficos en el libro de Jeremías), pp. 122-139.

— — — — — **1953, 4/5.**—Hans Kulp, *Der Schatz im Acker* (Sermón sobre Mt. 13,44), pp. 145-149.—Roger Mehl, *Die eschatologische Hoffnung und ihre Auswirkungen auf das Zeugnis der französischen und deutschen Kirchen in ihren gegenseitigen Beziehungen* (Con la mira puesta en la próxima reunión ecumenista en Evanston, afirma que la escatología no ha de ser un futurismo, sino que su fruto ha de ser fundar una ética), pp. 149-157.—Ernst Wolf, *Die eschatologische Hoffnung und ihre Auswirkung auf das Zeugnis der Kirchen* (Señala la actualidad y analiza los, según él, principales aspectos de este tema central de la próxima reunión del Consejo Ecuménico en Evanston), pp. 157-169.

— — — — — **1953, 6.**—Renate Ludwig, *Zwischen Licht und Schatten* (Figuras marginales de la historia de Jesús en la literatura de hoy), pp. 277-281.

— — — — — **1953, noviembre.**—Otto Bauernfeind, *Vom historischen zum lukanischen Paulus* (La fuente primaria para conocer la personalidad de S. Pablo son sus cartas. Así cuando Lucas contradice no hay que tenerlo en cuenta. El problema surge cuando ni contradice ni está de acuerdo. ¿Tienen entonces las afirmaciones algún valor?), pp. 347-353.—Georg Kretschmar, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis* (Puntualiza los últimos estudios sobre la naturaleza y origen de la Gnosis con la mira puesta en la posible influencia en el Nuevo Testamento), pp. 354-361.—Wolfgang Nauck, *Eph. 2,19-22 — ein Tauflied?* (prescindiendo de la cuestión de si este pasaje tiene o no que ver con la concepción gnóstica, pretende poner en claro el fondo y la interpretación de esos versículos. El examen comparativo con 1 Petr. 2,4 ss. y del propio contexto paulino le lleva a la conclusión de que se trata de un canto de la liturgia bautismal), pp. 262-371.

Franziskanische Studien, 1953, 4.—Friedrich Stegmüller, *Eine weitere Handschrift mit dem Johanneskommentar des Johannes Peckam, O. M.*, pp. 440-442.

The Harvard Theological Review, 1953, octubre.—Martin P. Nilsson, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age* (Son de origen griego, según se deduce de los últimos descubrimientos), pp. 175-202.—Edgar R. Smothers, *Chrysostom and Symeon (Acts XV, 14)* (¿Quién es el Simón de que se habla? San Juan Crisóstomo parece que afirma que no es S. Pedro), pp. 203-215.—Colin Roberts, *An Early Papyrus of the First Gospel* (Adquirido por Huleat en Luxor en 1901, es muy fragmentario y parece escrito en el siglo II), pp. 233-237.—E. R. Goodenough and I. B. Welles, *The Crown of Acanthus* (?) (Sobre la materia de la corona de espinas, en Mt. 27,29; Mc. 15,17 y Joh. 19,2-5), pp. 241-242.

Lumière et Vie, 1953, diciembre.—The. Maertens, *L'éducation du sens moral dans l'Ancien Testament* (suite), B. *La rétribution*, pp. 1-14.

Marianum, 1953, 4.—Spedalieri, F., S. J., *Il Protoevangelo. Nuovo saggio di interpretazione mariologica*, pp. 528-554.

Nouvelle Revue Théologique, 1953, noviembre.—G. Lambert, S. J., *Le Livre d'Isaïe parle-t-il des Chinois?* (No se trata de los chinos en Is. XLIX, 12), pp. 965-972.

— — — — — **1953, diciembre.**—Abbé H. Van den Bussche, *L'attente de la grande Révélation dans le quatrième évangile* (A la luz que en el propio IV Evangelio emana de la Hora de Jesús, examina cinco textos: I, 51-III, 10-14; V, 17-20; VI, 60-63; VIII, 23-28, cuya estructura uniforme sugiere la espera de la gran revelación), pp. 1.009-1.019.

Revista de Teología, 1953, n.º 11.—E. Lakatos, S. V. D., *La cosmogonía bíblica y las cosmogonías antiguo-orientales*, pp. 40-48.

— — — — — **1953, n.º 12.**—Juan Straubinger, *El movimiento bíblico en Alemania*, pp. 64-66.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1953, oct.-dcbr.—Albert Strobel, O. M. I., *Chronique biblique, Ancien Testament* (suite), pp. 222-232.—Sebastiano Pagano, O. M. I., *Récitations bibliques*, pp. 233-250.

Sciences Ecclésiastiques, 1953, octubre.—Arthème Tétrault, S. J., *Le Nouveau Testament, Traduction et notes par les membres de l'Association catholique des Etudes bibliques au Canada*, pp. 227-229.—Arthème Tétrault, S. J., *Un commentaire nouveau de la Sainte Ecriture* (Se refiere al iniciado por Thomas Nelson and Sons-London en 1952), pp. 231-234.—Lucien Campeau, S. J., *Theudas le faux prophète et Judas le galiléen* (Contribución a la cronología de los Hechos y de la primitiva Iglesia), pp. 235-245.

La Scuola Cattolica, 1953, septbre.-octbre.—Moretta, *Chi fu la peccatrice che unse d'unguento Gesú* (Son dos unciones, dos mujeres, dos lugares; la unción más antigua la hizo María Magdalena, que no es María de Betania), pp.

350-370.—I. Card. Schuster, *Actus Apostolorum* (La finalidad de los Hechos de los Apóstoles), pp. 371-374.

Studia Theologica, 1953, fasc. I.—C. Spicq, *La Panégyrie de Hebr. XII, 22* (Es una asamblea muy numerosa, dotada de alegría ferviente reunida para celebrar una fiesta religiosa. De aquí tomó pie el autor de Hebr. para explicar la fe), pp. 30-38.—Bo. Reicke, *Zum sprachlichen Verständnis von Kol, 2,23*, pp. 39-53.—Ed. Nielsen, *The Righteous and the Wiched in Habaqquq* (El mensaje de Habacuc sobre la justicia y la maldad), pp. 54-78.

Theologische Quartalschrift, 1953, 4.°.—Meinertz, *Die «Nacht» in Johannesevangelium* (Hay que entenderlo según los paralelos tinieblas y luz), pp. 400-407.

Theological Studies, 1953, septiembre.—Frederick L. Moriarty, S. J., *Bulletin of the Old Testament* (Manuscritos de las cuevas Murabbat, doc. griegos, hebreos, de los profetas menores, de valor, según Barthélemy, O. P., para la historia de los LXX), pp. 402-429.—Mitchaell Dahood, S. J., *The Divine Name 'ELI in the Psalms*, pp. 452-457.

— — — — — **1953, dcbre.**—Mitchaell Dahood, S. J., *The Root GMR in the Psalms* (Parentesco de GML con GMR; la primera significa originariamente: completo, y la segunda: terminado, llevado a fin), pp. 595-597.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1953, n.° 6.—Franz Mussner, *Der Charakter Jesu nach dem Johannesevangelium* (No se toma aquí carácter en el sentido técnico psicológico, sino en un sentido más amplio como manera de ser), pp. 321-332.—H. Junker, *Internationaler Alttestamentlerkongress Kopenhagen 1953*, pp. 370-373.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1953, 4.—R. Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8* (Sitúa el texto en su marco literario y estudia las relaciones de la sabiduría con Dios y con el cosmos, y expone todo el problema de la personificación), pp. 410-451.

LIBROS RECIBIDOS

*De ABBAYE SAINT-JEROME. Via di Torre Rossa, 1. Roma.

DOM ROBERT WEBER: *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins.* (Collectanea Biblica Latina, vol. X).—Roma (638), 1953.—184 × 275 milímetros, XXIII + 410 páginas.

*De EDIT. AUSKLIS. Societas Theologorum Universitatis Latviensis. Uppsala.

HARALDS BIENZAIS: *Spiritus et veritas.*—Uppsala, 1953.—145 × 205 mm., XIV + 196 páginas.

*De SUS AUTORES.

HAROLD H. ROWLEY M. A.: *The Book of Ezequiel in modern study.* Reprinted from the «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 36, núm. 1, septiembre 1953.—150 × 245 mm., páginas 146-190.

*De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN FRANCISCO DE SALES: *Obras Selectas.* I. *Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra.*—Madrid, 1953.—140 × 200 mm., XIX + 798 páginas.

MONS. ANGEL HERRARA ORIA: *La Palabra de Cristo.* VIII. *Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.*—Madrid, 1953.—140 × 200 mm., LXXI + 1.366 páginas.

Obras completas de San Luis María G. de Montfort.—Madrid, 1954.—140 × 200 milímetros, XXV + 974 páginas.

JUAN DE MALDONADO, S. J.: *Comentarios al Evangelio de San Juan.* Primera versión castellana de las obras del príncipe y maestro de la moderna exégesis evangélica.—Madrid, 1954.—130 × 200 mm., 1.047 páginas.

ANTONIO ROYO MARÍN, O. P.: *Teología de la perfección cristiana.*—Madrid, 1954.—140 × 200 cm., XXXII + 980 páginas.

Obras ascéticas de San Alfonso M. de Ligorio. II. *Obras dedicadas al clero en particular.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XXIV + 941 páginas.

Obras completas de San Bernardo. Tomo I. *Vida de San Bernardo, por el P. Pedro Ribadeneira. Introducción general. Sermones de tiempo, de santos y varios. Sentencias.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XXXV + 1.190 páginas.

*De E. J. BRILL (Hollande). Oude Rijn 33 a. Leiden.

J. J. A. Van Dijk: *La Sagesse Suméro-Accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux. Avec choix de textes.*—Leiden, 1953.—160 × 250 milímetros., 146 páginas.

*De BROWNE & NOLAN, Ltda. Dublín.

The Book of Psalms, vol. one: I-LXXII.—Dublín, 1952.—145 × 200 mm., XLV + 319 páginas.

*De THE CAREY KINGSGATE PRESS, Ltda. 6, Southampton Row. W. C. L. Londres.

H. H. Rowley: *The Unity of the Bible.*—London, 1953.—145 × 200 mm., X + 201 páginas.

*De EDIT. DESCLÉE DE BROUWER. Buenos Aires.

Jean Vilnet: *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz.*—Buenos Aires, 1953.—150 × 230 mm., 232 páginas.

*De EDIT. DESCLÉE & CIE. Editori Pontifici. Piazza Grazioli, 4. Roma.

L. Palacios, O. S. B.: *Grammatica Aramaico-Biblica.*—Roma, 1953.—160 × 230 milímetros, VI + 138 páginas.

*De EDIT. HERDER. Balmes, 22. Barcelona.

Peter Lippert: *De alma a alma. Cartas a Hombres de bien.*—Barcelona, 1953.—115 × 185 mm., 215 páginas.

Engelbert Krebs: *El más allá. La vida futura, la contemplación de Dios y la reunión feliz con los seres queridos.*—Barcelona, 1953.—115 × 185 mm., 175 páginas.

Ricardo Lombardi, S. J.: *La salvación del que no tiene fe.*—Barcelona, 1954.—115 × 185 mm., 516 páginas.

*De VERLAG HERDER. Freiburg.

Dr. Ernst Schmitt: *Leben in den Weisheitsbüchern Job. Sprüche und Jesus Sirach.*—Freiburg, 1954.—155 × 230 mm., XVI + 207 páginas.

*Del INST. FRANCISCO SUAREZ, del Consejo Sup. de Inv. Científicas.

Teófilo Ayuso Marazuela: *La Vetus Latina Hispana. I. Prolegómenos.*—Madrid, 1954.—250 × 360 mm., 598 páginas.

*De ANGELO SIGNORELLI, Editore. Roma.

Gaetano Baglìo: *Gesú e il romanesimo del tempo suo.*—Roma, 1952.—160 × 225 milímetros, 142 páginas.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «RAIMUNDO LULIO»

Hispania Sacra.—Publicación del Instituto «Enrique Flórez».

Publica estudios y notas de investigación sobre temas estrictamente histórico-eclesiásticos. Da preferencia a temas españoles, y entre éstos a todos aquellos que no sean ya objeto principal de otras publicaciones. En la segunda parte, Sección de documentación y bibliografía, se inserta cuanto se refiere a fondos de archivos eclesiásticos.

Semestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Española de Derecho Canónico.—Publicación del Instituto «San Raimundo de Peñafort».

Inserta trabajos muy interesantes y valiosos para todos aquellos que sientan afición a los estudios canónicos y para todos los que, por razón de su profesión, tengan necesidades de conocer más a fondo las leyes de la Iglesia.

Cuatrimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Española de Derecho Internacional.—Publicación del Instituto «Francisco de Vitoria».

Dedicada al examen de las cuestiones jurídico-internacionales, tanto de Derecho Público como Privado, recoge la labor de especialistas españoles en estudios, notas, crónicas, recensiones, noticias de libros, revista de Revistas y bibliografía.

Cuatrimestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista Española de Pedagogía.—Publicación del Instituto «San José de Calasanz».

Difunde la realidad educativa y docente de España y aspira a establecer vínculos de conocimiento a cuantos se afanan se nuestra Patria por realzar los estudios pedagógicos. Informa a sus lectores del movimiento educativo y pedagógico nacional, con preferencia en las naciones que hablan nuestra lengua. Al mismo tiempo se honrará con la colaboración de autores extranjeros.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Española de Teología.—Publicación del Instituto «Francisco Suárez».

Abarca la investigación de todas las ramas de la ciencia eclesiástica y, en especial, lo que se refiere a España.

Trimestral. Número suelto, 12 pesetas. Suscripción anual, 40 pesetas.

Revista de Filosofía.—Publicación del Instituto «Luis Vives».

Esta revista da a conocer el fruto de las investigaciones de cuantos en España cultivan los estudios filosóficos, y suministra una amplia y fiel información de los movimientos filosóficos nacionales y extranjeros.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Internacional de Sociología.—Publicación del Instituto «Balmes».

Revista dedicada a la investigación sociológica en sus variados aspectos: sociología pura y aplicada, sociologías especiales, demografía y problemas de población, historia social y del pensamiento social. Contiene una amplia sección informativa (información extranjera, americana, española y catolicismo social) y una copiosa sección bibliográfica y de pensamientos sociales.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 70 pesetas.

Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio

Sería un error considerar los títulos de los Salmos como hechos de una sola pieza. Estos títulos están formados por distintos elementos, de valor también distinto. Y aunque algunos de tales elementos sean hoy difícilmente inteligibles, esto no justifica la poca atención que muchos profesores les prestaron, ya que las noticias inteligibles conservadas en los mismos son, a nuestro entender, de no escasa utilidad. Tampoco debe bastar a lanzar el descrédito sobre los títulos el que las circunstancias históricas que atribuyen a algunos Salmos no respondan al contenido de los mismos. Estas indicaciones históricas constituyen el elemento más reciente de los títulos, y por lo mismo no deben prejuzgar el valor de los demás elementos más antiguos (1).

Nos proponemos en este trabajo hacer un análisis de los títulos y servirnos de ellos para reconstruir la historia de la formación del Salterio. Es verdad que esto no equivale a precisar la fecha de composición de cada Salmo, pero también lo es que, si un Salmo estaba en determinada colección en una época, no ha podido ser compuesto

---

(1) Lods, *Histoire de la litterature hébraique et juive*, Payot, París, 1950, página 724, dice que, para fijar la fecha de los Salmos, hay que recurrir al examen interno, y no se pueden utilizar los títulos, porque los distintos testigos del texto atribuyen a veces un mismo Salmo a autores diversos, y las circunstancias históricas señaladas en los títulos dependen de Sam. y a veces son erróneas. También Nötscher, *Die Psalmen* (Echter Bibel), Wurzburg, 1947, pág. 4, aun reconociendo la antigüedad de los títulos, dice que únicamente reproducen las opiniones de los sabios rabínicos, y que, especialmente cuando sus datos no coinciden con el contenido de los Salmos, no pueden ser decisivos por sí solos y hay que recurrir a argumentos internos. Esperamos demostrar en nuestro trabajo que en los títulos hay algo más que esto.

en época más reciente. Por eso, aun cuando la finalidad de nuestro trabajo no es fijar la fecha de cada Salmo, sino reconstruir la historia de la formación del Salterio, creemos que de él se ha de seguir muchas veces como un corolario la fijación del término «ante quem» de muchos de los Salmos (2).

A fin de proceder con orden, examinaremos primero los diversos elementos que forman los títulos; presentaremos después el orden y distribución de los mismos en las diversas colecciones de que está formado el Salterio, y pasaremos luego a utilizarlos como elemento de trabajo en la historia de la formación del Libro de los Salmos. Porque debemos advertir desde ahora que, a nuestro juicio, estos elementos se han ido acumulando en oleajes sucesivos, formando una especie de estratos, que pueden prestarnos una utilidad análoga a la que los estratos terrestres ofrecen al paleontólogo y al prehistoriador.

I. *Elementos de los títulos de los Salmos*

Nueve elementos distintos constituyen estos títulos, aun cuando no todos se encuentren en cada uno de ellos: 1), la expresión *lamenaseah;* 2), el género musical; 3), el instrumento musical; 4), la melodía; 5), el género poético (primera serie); 6), el autor; 7), el género poético (segunda serie); 8), indicaciones históricas; 9), indicaciones litúrgicas.

1) *La expresión* לַמְנַצֵּחַ.—No hemos de repetir aquí cuanto hemos escrito ya sobre este punto en otro lugar (3). Sólo indicaremos que en nuestra opinión no significa «al maestro de capilla» —como entienden muchos autores modernos—, ni «al que toca el neseh», que también sería director —como propone ZOLLI (4)—, ni «al que marca el paso con un instrumento» —como explica EERDMANS, que por lo demás traduce «for a lieder» (5)—, sino «con acompañamiento».

---

(2) Decimos solamente el término «ante quem», porque, aunque demostremos que tal Salmo no estaba en una colección en una época determinada, no habremos demostrado que no existía aún en dicha época. Indudablemente, muchos Salmos son anteriores a las colecciones en que después fueron incluídos.

(3) *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos* en «Miscellanea Biblica B. Ubach». Montiserrati, MCMLIII, págs. 185-189.

(4) ZOLLI, *Note di Filologia ed esegesi anticotestamentaria*, en «Sefa·ad» 8 (1948) 117 ss. En su reciente versión *Il Salterio* (Viola, Milano, 1951), hecha después de esa explicación, traduce «al capomusica».

(5) EERDMANS, *The hebrew Book of the Psalms* («Oudtestamentische Studiën», Deel IV), Leyden, 1947, págs. 57-61.

Esta nota colocada al principio de algunos Salmos parece indicar que unos se acompañaban con música instrumental y otros no. Como luego veremos, en algunas ocasiones no se contentó el autor o el editor con decir que aquel Salmo debía ejecutarse con acompañamiento, sino que además precisó el instrumento y aun la melodía, pero en otros muchos Salmos escribió sencillamente: «con acompañamiento».

Algún parecido tiene con nuestra opinión la sugerida por HAUPT (6) y seguida por GUNKEL (7). Cambiando las vocales, leen *laminsah* y traducen «regarding the musical rendering». Pero esto tiene el inconveniente de que el sentido queda pendiente e incompleto en todos los casos en que después de *laminsah* no sigue ninguna indicación musical. El editor habría escrito: «En cuanto a la interpretación musical...». Y después no diría nada que completase el sentido de la frase.

No se diga con OESTERLEY y T. H. ROBINSON (8) que, cuando a *laminsah* sigue el nombre de David, significa que aquel Salmo había de cantarse al estilo de David, que sería un modo arcaico. Tal interpretación sería puramente fantástica. El nombre de David tiene en esos títulos el mismo sentido que en los demás de la colección en los que no se lee *laminsah*, y el mismo que en otras colecciones tienen los nombres de Asaf o de los hijos de Coré.

2) *El género musical.*—En esta categoría incluimos únicamente el término בִּנְגִינוֹת, que se lee en los títulos de los Pss. 4; 6; 54; 55; 61; 67 y 76. En otro lugar hemos razonado nuestra opinión. Creemos que נְגִינוֹת es un género de coplas que los jóvenes cantaban acompañándose del kinnor o de otro instrumento de cuerda (9). Pero no un género exclusivo de las tabernas y de las horas de diversión, puesto que Ezequías pensaba cantar sus coplas (נְגִינוֹתַי) en el Templo (עַל־בֵּית יְהוָה), para dar gracias a Dios y hacer conocer a los hijos la fidelidad de Yahvé. נְגִינוֹת sería un término que, sin designar determinada melodía, expresaría un determinado género de canto, de modo análogo a como

(6) *American Journal of Semitic Languages*, 1907.

(7) *Die Psalmen*, 1926.

(8) W. O. E. OESTERLEY y T. H. ROBINSON, *A Introduction to the Books of the Old Testament*, London, 1949, pág. 181.

(9) Job 30,9; Lam 3,14; Ps 69,13; Lam 5,14.

en el canto andaluz expresan determinado género musical los términos «saetas, seguidillas, alegrías», etc. (10).

3) *El instrumento musical.*—Refiriéndonos siempre a otro trabajo nuestro, en el que razonamos nuestras opiniones (11), consideramos como designación de instrumentos musicales los siguientes términos:

עַל־הַשְּׁמִינִית, que sería el kinnor de ocho cuerdas. (11 bis)

עַל־עֲלָמוֹת o nebel de número indefinido de cuerdas.

עַל־הַגִּתִּית, que sería un instrumento oriundo de la ciudad filistea de Gat, parecido tal vez a la cítara que, en la tumba de un egipcio en Beni-Hasán, lleva un hombre de la familia del asiático Absha (12).

עַל־שֹׁשַׁנִּים, que serían instrumentos de cuerda oriundos de Susa, y cuya forma sería la de un arpa, cuya caja de resonancia estaba en la parte superior, en lugar de estar en la inferior como en las demás arpas (13).

אֶל־הַנְּחִילוֹת, que suele interpretarse por flauta.

Acaso se refiera también a un instrumento la expresión עַל־יְדוּתוּן o עַל־יְדִיתוּן (14).

---

(10) J. Enciso, *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos*, l. c., páginas 189-191. En el citado trabajo traducíamos «cantilena». Con posterioridad hemos visto que un judío español medieval traducía «cantablena». Cfr. J. Llamas, *Los epígrafes de los Salmos en las Biblias*. «Sefarad», 13 (1953), 241.

(11) *L. c.*, págs. 191-198.

(11 bis) Allí afirmamos que el hablar de octavas es un occidentalismo. Est mismo hallamos afirmado en Oesterley y Robinson, *O. l.*, pág 181, quien dice que es prácticamente cierto que la antigua música hebrea no tenía una escala de octava, sino que debió de ser muy parecida a la antigua música árabe, que se puede oír aún el día de hoy. Esta música árabe tiene cuartos de tono y semitonos, y no tiene una octava que conste de ocho tonos y trece semitonos. Lo mismo habría que decir de la música hebrea.

(12) *Westminster Historical Atlas to the Bible*, Westminster Press, Philadelphia, 1946, pág. 23, fig. 9. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, II col., 1068. Oesterley y Robinson (*l. c.*, pág. 182) niegan que se trate de un instrumento, porque no se habla de él en ningún otro sitio de la Biblia. Pero esa razón no es suficiente. Los antiguos judíos españoles traducían «guitarra». Cfr. Llamas, *l. c.*, pág. 242 s.

(13) Pijoan, *Summa Artis* II, pág. 326, fig. 460, y pág. 152, fig. 210. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, IV, col. 1.353. Una antigua versión judía: «Con estrumentes». Cfr. Llamas, *l. c.*, pág. 247.

(14) Paul de la Garde, *Ubersicht über die in Aramäischen, Arabischen, und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, Göttingen, 1889, pág. 121, considera este nombre como una corrupción de (*'al*) *jedě'Ethan*. En apoyo de esto podría adu-

Todos estos instrumentos se mencionan en los títulos de los Salmos precedidos de la preposición עַל. Solamente leemos la preposición אֶל en los Ps. 5 y 80.

4) *La melodía.*—Todos los que han estudiado estos títulos convienen en que ciertas palabras o conjuntos de palabras que no hacen sentido con el resto del título son el comienzo de algún canto popularmente conocido, con cuya melodía había de cantarse aquel Salmo. Son, a nuestro juicio, cinco, y cuatro de estos «incipit» se introducen por medio de la preposición עַל. El otro (אַל־תַּשְׁחֵת) no lleva preposición, sin duda por evitar su encuentro con la conjunción אַל, de sonido similar. Sin embargo, no hay unanimidad entre los autores al determinar cuáles son en concreto las palabras que encierran una alusión melódica.

Sólo a título de curiosidad, señalaremos algunas interpretaciones de EERDMANS. עַל־מוּת לַבֵּן, significaría que este Salmo se usaba en los funerales: «Sobre la muerte de...» Aquí habría unos puntos suspensivos que se podían llenar con el nombre de cualquier difunto. *Labben* indicaría que el Salmo estaba destinado a que lo dijese o lo hiciese decir el hijo.

עַל־מַחֲלַת, querría decir que el Salmo se empleaba en casos de enfermedad.

Opina que עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר significa «sobre la fuerza de la aurora», y que todo este Salmo es la oración de uno que padece pesadillas por la noche y se siente liberado por Yahvé al despertar. Esta interpretación nos parece un sarcasmo.

Finalmente, אַל תַּשְׁחֵת sería una prohibición de acortar el Salmo, como se acortaban otros (15).

Volviendo a nuestra interpretación de que son indicaciones melódicas, queremos recordar lo que ya en otro sitio hemos apuntado: que a veces la melodía podría encerrar en sí misma un sentido alegórico.

Nos referimos a la indicación אַל תַּשְׁחֵת, que se lee en los títulos de los Salmos 57; 58; 59 y 75. Varios comentaristas, al ocuparse de

---

cirse 2 Chr. 23, en que se habla de cantos sagrados del Templo *'al jedĕ David*. Parece que aquí significa que se cantaba de la manera establecida por David, y en nuestro caso sería de la manera establecida por Ethan. Pero LLAMAS, *l. c.*, página 247: «al laud».

(15) EERDMANS, *O. c.*, págs. 65-68.

ella, han hecho referencia a Is. 65,8 donde se lee: «Como cuando hay jugo en un racimo, dicen: «No lo eches a perder, que hay en él bendición», así haré yo por amor a mis siervos; no los destruiré del todo». אַל־תַּשְׁחִיתֵהוּ (no lo eches a perder) podría ser el principio de un canto de vendimia, y a él aludiría el título del Salmo, cuando dice אַל־תַּשְׁחֵת.

Nosotros damos un paso más. Observamos que Is. en la aplicación del símil no se limita a sacar adelante a los buenos —que son sin duda los racimos con jugo— y a rodearles de prosperidad, sino que añade: «Mientras que vosotros, los que dejáis a Yahvé..., a todos os destinaré a la espada». De aquí se deduce que el canto de vendimia citado por Is. hablaba más adelante de lo que había de hacer con los racimos que no tenían jugo. De lo contrario, no tendría sentido la cita hecha por Is.

Por otra parte, observamos que los Salmos que habían de cantarse con esta melodía piden a Dios que apoye al bueno y castigue a los malos. De donde se deduce que, al cantarse estos Salmos con la melodía de aquel canto de vendimia, la melodía misma encerraba en sí una alegoría que no estaba expresamente en la letra del Salmo. La alegoría era: «No eches a perder este racimo con jugo (que es el hombre bueno) y destruye en cambio aquellos racimos secos (que son los hombres malos)». Es algo así como si hoy cantáramos un villancico al Niño Jesús en el que sólo se hable de los misterios de Belén y le aplicáramos la melodía del *Tantum ergo*. Indudablemente, esta melodía comunicaría al villancico un matiz eucarístico que no tenía por la letra sólo, pero que podría cuadrar muy bien con su contenido.

¿No podría ocurrir otro tanto con las melodías de los otros Salmos? (16)

5) *El género poético (primera serie).*—Cuando hablamos de géneros poéticos en este lugar, no queremos decir que los títulos de los Salmos señalen aquella variedad de géneros *(Gattungen)*, de que suelen hablar muchos comentarios e introducciones a partir de GUNKEL (17). Nos referimos únicamente a los nombres que los títulos dan a estas composiciones literarias, que nosotros llamamos Salmos.

Que tales nombres tengan algo que ver con las características propias de la composición literaria que encabezan, es cosa que muchos suponen, pero que a nosotros nos parece muy dudosa, por lo menos en algunos de ellos.

---

(16) J. ENCISO, *l. c.*, pág. 199.

(17) *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933

Su lista completa abarca los siguientes: Mizmor, shir, maśkil, miktam, shigayón, tefillah, tehillah y Edut.

a) *Mizmor.*—Es frecuente leer que mizmor significa un himno que se canta con acompañamiento instrumental, por oposición a shir, que se cantaría siempre sin acompañamiento. Pero esta idea debe ser definitivamente desechada por falta de fundamento.

Mizmor es un sustantivo que sólo se encuentra en los títulos de los Salmos. En vano se le buscaría por el resto de la Biblia. El verbo *zamar*, del que se deriva —fuera de los Salmos, en los que aparece 23 veces (18) significando «cantar»—, en el resto de la Biblia conserva siempre su primitiva significación de «cortar, podar», con la única excepción de cuatro lugares (19). Y en ninguno de los cuatro se habla de instrumento alguno que acompañe al canto. Luego carece de fundamento el decir que el verbo zamar o su derivado mizmor entrañen la idea de acompañamiento instrumental.

Nosotros creemos que mizmor y shir son dos términos sinónimos, con la única diferencia de que mizmor prevaleció en una determinada época y más tarde cedió el paso al empleo de shir (20).

b) *Shir.*—Muy distinta es la historia del término shir. Aun fuera de los títulos de los Salmos se encuentra muchas veces en la Biblia, y tanto en su forma verbal como en la sustantiva se lee en composiciones muy antiguas (Ex. 15,1.21; Jue. 5,3.12) en la introducción a algunos cánticos (Ex. 15,1; Núm. 21,17; Jue. 5,1; Is. 26,1), en textos proféticos (Am. 5,23; 6,5; Is. 5,1; 23,16; 30,19; 42,10; Jr. 20,13; Ez. 26,13; 33,32; Sof. 2,14) y en muchos lugares de los libros históricos. Pero es de notar que en estos últimos es incomparablemente más frecuente en los libros de las Crónicas y Nehemías (21). Parece ser la época en que se puso de moda. Y tanto prevaleció, que el cántico por excelencia de toda la Biblia se llamó *Shir hashirim.*

---

(18) Pss. 7,18; 9,3.12; 18,50; 21,14; 27,6; 36,5.13; 57,8.10; 59,18; 61,9; 66,2 4; 68,5.33; 71,22; 15 10; 47,7.8; 92,2; 98,4.5; 101,1; 105,2; 135,3; 146,2; 147 1.7; 150,3; 33,2; 104,33.

(19) Jue 5,3; 2 Sam 22,50; 1 Chr 16,9; Is 22,5.

(20) Un estudio más detallado se puede ver en nuestro artículo *Mizmor, shir, maskil* en Estudios Bíblicos 12 (1953) 185-194. Creemos que con esto se responde a la extrañeza manifestada por Lods ante el uso de ambos términos (*Histoire de la litterature hebraique et juive*, pág. 734).

(21) Para mayor detalle y extensión, véase nuestro artículo antes citado (*l. c.*, págs. 188 sq.).

Más adelante se verá esto mismo con más claridad cuando presentemos la distribución de estos términos en los títulos de los Salmos.

Pero no queremos pasar adelante sin tratar de quitar a este término shir el sambenito que le han echado encima diciendo que era un canto a son seco. Porque son muchos los textos que, hablando de un shir, citan expresamente el instrumento con que se acompañaba: Labán hubiera querido acompañar los *shirim* de despedida con *kinnor* y *tof* (Gn. 31,27). María y las mujeres israelitas tocaban el *tof* al cantar: שִׁירוּ לַיהוָה (Ex. 15,21). Y el *tof* tocaban también las que festejaban a David (1 Sam. 18,6). El *shir* de una cortesana se acompañaba con *kinnor* (Is. 23,16), y el de los devotos que subían al Templo, con *halil* (Is. 30,29). Ez. 26,13 cita el *kinnor* que acompañaba al canto. Y Amós recuerda el *nebel* que acompañaba los *shirim* en los holocaustos (Am. 5,23). Los cautivos de Babilonia se negaban a cantar el *shir* de Sión, y por eso colgaban el *kinnor* de los sauces (Ps. 137, 2-4). Y, en fin, los libros de las Crónicas hablan repetidas veces de que los shirim del Templo iban acompañados de *kinnorot, nebalim y mesiltaim* (22).

c) *Maśkil.*—Ya en otro lugar hemos expuesto nuestra opinión sobre este término (23). Separamos en él dos elementos *maśk-il*, e interpretamos la terminación *il* como un nombre divino, y relacionamos *maśk* con la raíz שָׂכַל, que significa «hacer reverencia». Tendría, por lo tanto, el sentido de «composición destinada al culto», y sería hasta cierto punto sinónimo de *shir*, con la diferencia de que el *maśkil* no puede ser profano. Su empleo en el Ps. 47,8, que, en nuestra opinión, pertenece al grupo de Salmos de Cades, parece indicar un origen no hebreo de este término (24).

---

(22) Cfr. nuestro artículo, *l. c.*, pág. 193.

(23) *Ibid.*, pág. 193.

(24) En 2 Chr. 30,22 hay unas palabras que pudieran relacionarse con este título. Se trata de la celebración solemne de la Pascua restaurada, y al terminar su descripción, dice el cronista: «Y habló Ezequías al corazón de todos los levitas הַמַּשְׂכִּילִים שֵׂכֶל־טוֹב לַיהוָה, y cumplieron el tiempo de los siete días ofreciendo sacrificios pacíficos y dando gracias a Yahvé, Dios de sus padres». Al principio (30,15) se dice que inmolaron la Pascua y holocaustos, y luego alabaron (מְהַלְלִים) a Yahvé cada uno de los siete días (v. 21). Ahora se añade lo de los sacrificios pacíficos y la acción de gracias. ¿No será el maskil el canto que acompañaba a los sacrificios pacíficos? Acaso se trate de una mera coincidencia material. OESTERLEY y ROBINSON (*o. c.*, pág. 184) dicen que la frase de 2 Chr. 33,22 se refiere a la cualidad de su canto y que maskil sería un canto que se debía cantar con una clase especial de música.

d) *Miktam.*—Nada nuevo podemos ofrecer acerca de esta expresión enigmática. Hemos leído que GINGSBERG H. L. se ocupa de ella en «*Psalms and inscriptions of Petition and Aknowldgement*», pero no hemos tenido acceso a este trabajo.

Sin hacer demasiado hincapié, nos atreveríamos a sugerir para *miktam* una derivación de *katat*, que significa «golpear, magullar», y sería la oración de un hombre abatido al estilo de Ezequías, cuya oración se titula *miktab* en el texto actual, pero acaso fué *miktam* en su origen (Is. 38,9).

EERDMANS lo interpreta por «oración callada o en voz baja» (25) y MOWINCKEL traduce «para hacer purificación», suponiendo que el orante desea que sean *cubiertos* sus pecados (26). Pero lo cierto es que en los Salmos que llevan este título no se pide perdón de los pecados, sino ayuda contra los enemigos. Ni parece que pueda ser una oración en voz baja la que increpa a los enemigos como el Ps. 58 (26 bis).

e) *Shigayón.*—No menos enigmático es este término, que no aparece en toda la Bibla más que en el título del Ps. 7 y en el de la oración de Habacuc (Hab. 3,1), en el primer lugar en singular, y en el segundo, en plural femenino.

Haciéndolo derivar de la raíz *shagah*, que significa «errar», algunos autores, como EWALD, DELITZSCH, KIRKPATRICK, creen que encierra el sentido de ditirambo. Pero ninguna de las dos composiciones tiene este caracter (27).

BRIGGS (28) cree que שִׁגְיֹנוֹת de Hab. es una errata por נְגִינוֹת, y apunta la posibilidad de que lo mismo ocurra en el Ps. 7, aunque reconoce la dificultad que para esto último hay en su teoría, porque este Salmo no pertenecería a la colección de las indicaciones musicales.

Nosotros propondríamos ver en *shigayón* una errata por *higgayón*, que en Ps. 9,17 aparece al final del versículo como una especie de rúbrica acompañada del enigmático *seláh*, y en el Ps. 92,4 parece ser un canto que se acompaña con el *kinnor* (29). Entonces derivaría del

---

(25) *The hebrew Book of the Psalms*, pág. 75 s.

(26) *Psalmenstudien* III, 4.

(26 bis) Una antigua versión judía española traducía «plegaria». Cf. LLAMAS, *l c.*, pág. 244.

(27) KIRKPATRICK, *The Book of the Psalms*, I. pág. xx.

(28) BRIGGS, *The Book of the Psalms*, I, pág. xlix.

(29) El salmista dice que es muy bueno cantar a Dios anunciando su misericor-

verbo *hagah*, que significa «musitar, bramar, gemir, hablar, cantar, celebrar, meditar». Varios de estos significados cuadrarían perfectamente a las dos composiciones de que se trata, y acaso no fuera difícil explicar el cambio de consonantes, teniendo en cuenta que hay cierta semejanza entre ש y ה en la escritura hebrea antigua, aunque en posición inversa.

Pero nos parece muy extraño que el cambio se haya producido en dos textos tan independientes en sí y en su transmisión. Por eso no nos decidimos a renunciar al TM. Creemos que, cuando se escribió el título de la oración de Habacuc, se quiso decir que era una oración escrita a la manera de los *shiggayón*, como podíamos hoy nosotros escribir una composición literaria a la manera de los Salmos o de las Lamentaciones o de los Himnos litúrgicos. Supone, por lo tanto, este título que existía un género poético que se llamaba *shiggayón*. Pudo equivocarse el autor del título escribiendo *shiggayón* por *higgayón*. Pero cuando luego encontramos un Salmo que de hecho se llama *shiggayón*, disminuye mucho la posibilidad de aquella equivocación. Parece más natural resignarse a confesar que existió un género de composiciones poéticas llamado *shiggayón* y reconocer que no sabemos cuál puede ser su etimología.

Las dos únicas composiciones que llevan este título contienen una llamada o una descripción de la venida de Dios a juzgar a los impíos y un abandono confiado en el Señor.

f) *Tefillah.*—Este es el título de cuatro Salmos (17; 86; 90; 102), y expresa muy bien el contenido de ellos, porque vale tanto como «oración».

Tefillah es también el nombre de la oración de Habacuc escrita a la manera de los shiggayón, y tefilláh llama un editor de la segunda colección de David a todos los Salmos contenidos en la misma, puesto que escribió en el colofón: «Terminan las oraciones *(tefilloth)* de David, hijo de Isai» (Ps. 72,20).

g) *Tehillah.*—El Salmo 145 es el único que lleva en su título este

---

dia y fidelidad «con el *'asor* y el *nebel*, con el *higgayon* al *kinnor*». Algunos autores (HANS SCHMIDT, *Die Psalmen*, 1934; MOWINKEL, *l. c.*, pág. 9; PFEIFFER, *Introduction to the Odl Testament*, London, 1953, pág. 643) creen que *higgayon* es una pieza musical que se interpreta con el *kinnor*. Nosotros creemos con EERDMANS (*l. c.*, páginas 126 s.) que se trata de un canto acompañado al *kinnor*. Dos antiguas versiones judías españolas traducen «canción» y «canto». Cfr. LLAMAS, *l. c.*, pág. 242.

nombre, que por otra parte, en su forma plural masculina, designa hoy todo el Libro de los Salmos.

Tehillah es la acción de הָלַל (Ps. 147,1; 148,14), verbo sinónimo de רָנַן, זָמַר, הוֹדָה, שִׁיר, נָגַן בְּתְרוּעָה y בָּרַךְ (Ps. 33,1; Neh. 9,5; 12,46).

En algún texto antiguo parece sinónimo de milagro; es decir, de un hecho portentoso que despierta admiración (30). Y no anda muy lejos de esta idea Hab. 3,3 cuando nos dice que, al venir Dios de Teman, los cielos se cubrieron de su *hodah* y la tierra de su *tehillah*.

En algunos textos de Jeremías es la alegría engreída de una ciudad (Moab, Damasco) (31) o la admiración que despiertan sus fechorías (Babilonia) (32). Con esta significación pueden relacionarse las expresiones en que se dice que Dios eligió a su pueblo «para fama y tehillah y ornato» (33), o aquellas otras en que se dice que todos los pueblos harán tehillah a Yahvé por los prodigios que va a obrar en Jerusalém (34), o que, realizando la restauración, pondrá a su pueblo por tehilla en toda la tierra (35), o que el tiempo mesiánico hará germinar justicia y tehilla en presencia de todos los pueblos (36).

Avanzando un poco más, tehillah es la alabanza agradecida dirigida a Yahvé por una persona que recibió de él un beneficio y que ahora lo publica a los demás. Los textos son bastante numerosos (37). A veces esta publicación se realiza ante la congregación o en las puertas de la ciudad (38).

De la alabanza por beneficios individuales se pasa a la alabanza por los beneficios en general (39), o bien por los prodigios obrados en

---

(30) Ex 15,11, donde נוֹרָא תְהִלֹּת es paralelo de עֹשֵׂה־פֶלֶא; Ps 78,4 que se refiere a los prodigios obrados en el éxodo de Egipto. También Ps 106,12, haciendo referencia al cántico del Mar Rojo, dice que los hebreos en aquella ocasión cantaron los *tehilloth* de Yahvé: A estos lugares se puede añadir Dt 10,21.

(31) Jr 48,2; 49,25.

(32) Jr 51,41.

(33) Dt 26,19; Jr 13,11; Is 48,9.

(34) Jr 33,9.

(35) Sof 3,19 s.; Is 62,7.

(36) Is 61,11.

(37) Pss 9,15; 22,26; 34,2; 35,28; 51,17; 65,2; 71,8.14; 109,1; 119,170 s.; Jr 17,14.

(38) Pss. 9 15; 22,26. Acaso haya que clasificar aquí el texto algo ambiguo de Ps 22,4: Yahvé sería objeto de la *tehilla* de Israel, porque salvó a los padres.

(39) Ps 145,21.

favor de su pueblo (40). En este sentido podría identificarse con algún Salmo aleluyático, como, por ejemplo, el 148 (cfr. v. 14).

Pero entre todos estos beneficios y su tehillah correspondiente destaca el de la vuelta del destierro. Este es el gran motivo de tehillah para las generaciones de la época del segundo Templo (41). Tehillah entonces se identifica con el «cántico nuevo» (42) y parece consistir en proclamar: «Que es bueno, que su misericordia es eterna», a la manera del Ps. 118 o del 136 (43).

Como se ve, el significado de este término ha ido adquiriendo con el tiempo nuevos matices, y su empleo resulta considerablemente más frecuente en la época postexílica.

En el título del Ps. 145 no tiene aún la significación tan concreta que acabamos de indicar, sino que parece mantenerse en una alabanza a Dios por sus beneficios en general, aunque con algún enfoque hacia el reinado de Dios (vv. 11-13), que parecía instaurado con el retorno del destierro.

Más genérica parece la significación de *Tehilim* en el título actual del Libro de los Salmos. En 2 Chr. 29 se describe la consagración del Templo en tiempo de Ezequías: Primeramente, se ofrecieron sacrificios expiatorios sin canto ninguno; después, se ofrecieron holocaustos acompañados del *shir* de Yahvé al son de las trompetas y de los instrumentos de David; luego, mandó Ezequías a los levitas que alabasen (לְהַלֵּל) a Yahvé con las palabras de David y de Asaf el vidente. Parece claro que en este texto הַלֵּל no hace relación a beneficios recibidos y, por lo tanto, podríamos pensar que en el tiempo del cronista este término conservaba una significación más genérica de alabanza, y ésta sería la que ha quedado en el título *Tehilim*.

h) *Eduth.*—Este término se lee en los títulos de los Salmos 60 y 80, y no está muy claro si ha de ir unido al término *shoshanim*, que hemos interpretado como nombre de un instrumento de Susa, o es un término aparte. Nosotros nos inclinamos por esto último, y dudamos que sea original en el Ps. 60, donde lo ignoran los LXX, la Peshitto y el Targum.

EERDMANS (44) indica que, puesto que estos Salmos se refieren al

---

(40) Ps 111,10; 149,1; 48,11.

(41) Is 43,21; 60,18; 61,3; 60,6; 63,7; Ps 79,13; 106,47; 102,22; 33,1; 1 Chr 16 35; Ps 66,2-8.

(42) Is 42,8; Ps 40,4; 149,1.

(43) Ps 100,4 s.; 106 1 s.; 2 Chr 20,22 s.

(44) *L. c.*, pág. 67.

reino del Norte, *eduth* sería un documento de *la alianza* hecha por Dios con las tribus de Israel. Nosotros preferimos confesar nuestra ignorancia.

6) *Los nombres de autor.*—Reunimos en este capítulo los nombres propios, que en los títulos de los Salmos van procedidos de un לְ, sin prejuzgar por ahora si ese לְ designa en todos los casos al autor propiamente dicho del Salmo. Estos nombres propios son los siguientes: David, Asaf, los hijos de Coré, Ethan, Heman, Moisés y Salomón.

a) *David.*—Nada diremos de este monarca, cuya personalidad es sobradamente conocida.

b) *Asaf.*—Aparte de los títulos de los Salmos, sólo conocemos a este músico por los libros de las Crónicas y de Esdras y Nehemías.

Asaf fué un levita hijo de Baraquías (45), vidente (46) y contemporáneo de David (47). Cuando éste organizó la segunda traslación del Arca, fueron colocados al frente de los músicos Heman, Asaf y Ethan, con el nombre de cantores (הַמְשֹׁרְרִים), pero manejando los platillos o *mesiltaim* (48). Después David adscribió al culto del Arca un grupo de levitas para el servicio, y para conmemorar (לְהַזְכִּיר), dar gracias (לְהוֹדוֹת) y alabar (לְהַלֵּל) a Yahvé, Dios de Israel (49). Al frente de ellos puso a Asaf (50). Unos años más tarde aun estaban los tres cantores en sus puestos de dirección musical cuando Salomón organizó la consagración del Templo (51).

Que Asaf haya escrito Salmos se deduce de 2 Chr. 29,30, en que se dice que Ezequías, al restaurar el culto del Templo, mandó a los levitas que alabasen a Yahvé «con las palabras de David y de Asaf el vidente». Por lo menos habrá que admitir que existía una colección de Salmos de Asaf, como existía otra de David.

Entre los levitas que volvieron del destierro había 128 descendientes de Asaf (52). A éstos se les encomendó que, acompañados de sus platillos o *mesiltaim*, alabasen a Yahvé conforme a lo establecido por

---

(45) 1 Chr 6,24 (Vulg. 39).
(46) 2 Chr 29,30.
(47) Neh 12,46.
(48) 1 Chr 15,17.19.
(49) 1 Chr 16,4.
(50) 1 Chr 16,5.7.
(51) 2 Chr 5,12.
(52) Esd. 2,41.

David, y ellos cantaron alabanza y acción de gracias a Yahvé, diciendo: «Que es bueno, que su misericordia es eterna» (53). Parece que en un principio fueron los únicos encargados de la música del Templo (54). Más tarde se les unieron los hijos de Iditun (55).

c) *Los hijos de Coré.*—El nombre de Coré aparece repetidas veces en la Biblia con referencia a épocas distintas.

Hubo un Coré descendiente de Esaú y, por lo tanto, idumeo (56).

También el kenizita Caleb tuvo un descendiente llamado Coré (57), que se estableció en los alrededores de Hebrón, formando parte de Judá (58). Unos descendientes de éste se unieron a David, cuando huía de Saúl (59).

Un primo segundo de Moisès se llamó Coré (60). Este es el que se rebeló contra Moisés (61). Núm. 26,11 advierte: «Pero los hijos de Coré no perecieron». Y, efectivamente, unos nietos de Coré estaban al frente de la guardia del Tabernáculo (62), y alguno de ellos estaba encargado de los fritos (63). Pero ya entonces parece que se encargaban también del canto (64). En tiempo del rey Josafat eran descendientes de Caath y de Coré los levitas que cantaban las alabanzas de Yahvé (65).

Teniendo en cuenta que todos estos datos se han conservado únicamente en las Crónicas se puede sospechar que el autor de las Crónicas fuese un descendiente de Coré o, por lo menos, estuviese íntimamente relacionado con ellos.

d) *Heman y Ethan.*—Estos dos músicos fueron contemporáneos de Asaf, como antes hemos visto. Según 1 Chr. 6,18-31 (Vulg. 33-47), los tres descendían de Leví. Asaf descendía de Leví por Gerson; Heman por Caath a través de Coré, y Ethan, por Merari. David los puso al

---

(53) Esd. 3,10.
(54) Esd. 2,41; Neh 7,44; 11,22.
(55) Neh 11,17.
(56) Gn 36,5.14.16.18 y 1 Chr 1,35.
(57) 1 Chr 2,43.
(58) Jos 15,13 ss.; Jue 1,2.11-13.
(59) 1 Chr 12,6.
(60) Ex 6,18.21.24.
(61) Num 16.
(62) 1 Chr 9,19; 26,19.
(63) 1 Chr 9,31.
(64) 1 Chr 9,33.
(65) 2 Chr 20,19-21.

frente de los músicos (66), para que profetizasen con kinnoroth, nebalim y mesiltaim. Asaf profetizaba conforme a la prescripción del rey (עַל־יְדֵי הַמֶּלֶךְ); Iditun o Ethan lo hacía con el kinnor, en la acción de gracias y alabanzas a Yahvé (עַל־הוֹדוֹת וְהַלֵּל לַיהוָה), y Heman, «vidente del rey, con palabras de Elohim para levantar el cuerno».

Los tres actuaron en la traslación del Arca a Jerusalén, como antes hemos visto, y algo después en la consagración del Templo por Salomón. Pero cuando Asaf quedó adscrito al culto del Arca, Heman e Iditum fueron destinados al Tabernáculo de Gabaón (67).

Hay otros dos personajes llamados Ethan y Heman, que en 1 Rg. 5,11 (Vulg. 4,31) aparecen como sabios juntamente con Kalkol y Dorda. Estos cuatro resultan ser descendientes de Judá a través de Zerah, según 1 Chr. 2,6 (68), lo cual podría explicar por qué en 1 Rg. 5,11 se llama a Ethan Ezrahita; sería lo mismo que «descendiente de Zerah». Si la genealogía de 1 Chr. 2,6 fuera completa, tendríamos que decir que estos Ethan y Heman son muy anteriores a los músicos de la época de David.

Ahora bien, los títulos de los Salmos 87 y 88, que son los únicos atribuídos a Heman y Ethan, hablan expresamente de Heman Ezrahita y Ethan Ezrahita. De donde podemos concluir que, según esos títulos, dichos dos Salmos no se atribuyen a los dos músicos del tiempo de David, sino a estos dos sabios más antiguos, descendientes de Judá.

La confusión habría sobrevenido en la época postexílica, cuando estaba a punto de terminarse la colección de Salmos de los hijos de Coré. Alguien que sabía que había habido un Heman, músico célebre, descendiente de Coré, incluyó en la colección el Salmo de Heman el Ezrahita y el de Ethan, que con él se habría conservado. Por eso el primero de estos dos Salmos tiene dos títulos: el primero es postexílico y lo atribuye a los hijos de Coré; el segundo es el antiguo, y lo atribuye a Heman Ezrahita. En cambio al Salmo de Ethan no se le añadió título nuevo.

e) *Moisés y Salomón.*—Son bien conocidos de todos.

f) *Otras atribuciones.*—La versión de los LXX atribuye algunos Salmos a Zacarías, con evidente alusión al profeta del mismo nombre

---

(66) 1 Chr 25,1-5.

(67) 1 Chr 16,39.

(68) Véase el valor que a este dato atribuye M. BRUNET, *Le Chroniste et ses sources*, en «Revue Biblique» 60 (1953) 492.

(Ps. 138 y 139), o a Ageo y Zacarías (Ps. 146 y 147). La Vulgata atribuye el Ps. 136 (137) a David, y luego a Jeremías; igualmente atribuye a David el Ps. 71, y luego lo atribuye a los hijos de Yonadab y los primeros cautivos.

Yonadab fué un recabita que vivió en el reino del Norte en tiempo de Jehu (69). A sus descendientes los alaba Jeremías y los propone como modelos de fidelidad a las leyes recibidas de Yonadab (70).

Aunque en todo este trabajo llamemos a estos nombres «nombres de autor», lo haremos únicamente por emplear una fórmula breve, pero no es que creamos que siempre designan al autor del Salmo.

El editor, que en los títulos de algunos Salmos añadió, como luego veremos, la indicación de las circunstancias históricas en que aquellos Salmos fueron compuestos, creyó evidentemente que los había compuesto David. Pero no es tan evidente que lo creyese el que había puesto el nombre de David en el título de cada uno de aquellos Salmos.

El nombre de los hijos de Coré, que aparece en el título de bastantes Salmos, no lo interpreta nadie en el sentido de que los hijos de Coré hayan compuesto aquellos Salmos en colaboración, sino más bien entienden que aquellos Salmos forman la colección hecha o usada por los hijos de Coré. Y si este nombre se puso, como luego veremos, al mismo tiempo que los nombres propios de las otras colecciones, parece que en todas ha de tener el mismo sentido.

Al final de la segunda colección de David (Ps. 72,20), se lee un colofón que dice: «Terminan las oraciones de David». Lo cual hace muy probable que también al principio de la colección haya existido un título que dijese: «Oraciones de David». Y como en la colección hay algunos Salmos que evidentemente no son davídicos, cuesta mucho creer que, cuando estos Salmos fueron escritos, haya puesto nadie en su título el nombre de David. En cambio se explica muy bien que si la colección a la que tales Salmos habían sido añadidos era una colección que llevaba el nombre de David, más tarde haya pasado este nombre del título de la colección al título de cada uno de los Salmos que la formaban, especialmente con ocasión de unir esta colección a otras que no eran de David.

No queremos con esto sumarnos al coro de los que afirman que acaso no escribiese David ningún Salmo. Un hombre dotado de tan

(69) 4 Rg 10,15 s.
(70) Jr 35.

buenas aptitudes para la composición poética y para la música como demuestran algunas composiciones suyas conservadas en los libros históricos de la Biblia (71), y que por otra parte era tan profundamente piadoso, difícilmente pudo pasar por circustancias tan dramáticas y tan solemnes como las que rodearon su vida, sin haber dado desahogo a sus sentimientos más íntimos y absorbentes, ni pudo organizar el culto público y sus solemnidades músicas sin poner en ellas algo de su cosecha. Y si compuso Salmos, es imposible que un pueblo, sobre el que ejerció siempre su personalidad una sugestión tan grande, dejase tales Salmos y no los conservase con amor y hasta con orgullo. Si los conservó, parece natural que hayan existído una o varias colecciones con tales Salmos.

A estas colecciones, que en un principio sólo contenían Salmos de David, más tarde se irían uniendo otros Salmos. Pero, aun al principio, parece difícil pensar que, al organizar David el culto, recogiera, como recogió, cuanto ya existía en torno al Arca y al Tabernáculo, y desechara los cánticos sagrados que indudablemente se cantaban con anterioridad en Silo y en Gabaón. Por eso es muy probable que desde un principio hubiese en las colecciones davídicas algunos Salmos anteriores a David.

Cuanto llevamos dicho vale para aquellas colecciones en que todos los Salmos, o casi todos, llevan un mismo nombre de autor, como ocurre en las colecciones de David, Asaf y los hijos de Coré. Pero, aun en estas mismas, creemos que cuando un Salmo determinado lleva en su título un nombre de autor distinto del de la colección constituye este hecho un argumento de tradición muy fuerte, que sólo con razones evidentes podría debilitarse.

En otras colecciones, y sobre todo en la de los Salmos graduales, nos parece que el nombre de autor (David, Salomón) no pretende decir

---

(71) Véase en 2 Sam 1,18-27 la lamentación compuesta a la muerte de Saúl y Jonatás, y en 1 Sam 3,33 s. la de la muerte de Abner. En el 1 Sam 16,14-23, 18,10, se habla de su pericia musical, y en 2 Sam 23,1 una composición poética le llama «dulce cantor de Israel». Amós, 6,5, revela que se le tenía por el prototipo de los músicos. Y el Eccli 47,9-12 dice de él: «In omni optre dedit confessionem Sancto, et Excelso in verbo gloriae. De omni corde suo laudavit Dominum... et stare fecit cantores contra altare, et in sono eorum dulces fecit modos. Et dedit in celebrationibus decus, et ornavit tempora usque ad consummationem vitae, ut laudarent nomen sanctum Domini, et amplificarent mane Dei sanctitatem».

que fué David o Salomón quien compuso el Salmo, sino que en éste se desarrolla un pensamiento de aquellos autores.

7) *El género poético (segunda serie).*—Los términos empleados en esta segunda serie son los mismos de la primera, con la única diferencia de que nunca se encuentra entre ellos shiggayón, tehillah, ni eduth. El término *shir* recibe a veces alguna adición como en el Ps. 45: *shir yedidoth* (cántico de amor) o en el término desplazado (cfr. inf.) del Ps. 30: *shir janucath* (cántico de la dedicación).

Pero la adición más notable es la que lleva en los Salmos graduales, en cuyos títulos se lee: *shir lamma'aloth* (cántico de las subidas). Lo cual, en nuestra opinión, quiere decir que estos Salmos los cantaban los peregrinos que subían a Jerusalém.

8) *Indicaciones históricas.*—Quien puso estas indicaciones en los títulos de los Salmos trabajó solamente sobre las colecciones de David. Convencido de que era David el autor de aquellos Salmos, buscó en los libros de Samuel, especialmente en el primero, las circunstancias de la vida de David que mejor se adaptaban al contenido de cada Salmo, y así compuso o transcribió las notas históricas. En algunos casos lo hizo con acierto, pero en otros es evidente que el Salmo no se refiere a aquellos hechos.

La versión de los LXX añade algunas notas históricas que no están en el TM. El autor de las mismas ha querido imitar y continuar la labor de quien puso las anteriores, pero su campo de acción es más extenso. Ha trabajado sobre las colecciones segunda y tercera de David, la de Asaf y la del Reino, y ha tenido presentes, además de los libros de Samuel, otros libros posteriores, o, por lo menos, algunos hechos que en ellos se consignaron. Merece destacarse la nota del Ps. 96 (95): «Cuando se edificaba la casa después de la cautividad», porque encaja mejor el Salmo en estas circunstancias que en la traslación del Arca, donde lo cita el 1 Chr. 16.

La Vulgata recoge todas estas notas (menos la del Ps. 80) y añade por su cuenta otra en el Ps. 65 (64): «Canticum Jeremiae et Ezechielis populo transmigrationis cum inciperent exire».

9) *Indicaciones litúrgicas.*—Son muy poco numerosas en el TM y se encuentran únicamente en las dos primeras colecciones de David, en la del Reino y en el Ps. de Ethan, añadido a la colección de Coré. Aunque normalmente se encuentran al final del título, en dos ocasiones (Ps. 30 y 88) se han intercalado entre los otros elementos anteriores.

Los LXX, y con ellos la Vulgata, han añadido algunas notas litúrgicas, señalando algunos Salmos para los días primero, segundo y cuarto de la semana y para el día anterior al sábado y el sábado. Otro Salmo queda señalado para la consumación del Tabernáculo, otro «pro extasi» y otro «resurrectionis». La primera de estas tres últimas notas podría considerarse como histórica más que como litúrgica. Las colecciones en que se encuentran estas notas son las mismas en que ha conservado notas litúrgicas el TM.

II Orden y distribución de estos elementos en las diversas colecciones

El libro de los Salmos está formado por el conjunto de varias colecciones menores, que en este trabajo se designan de la siguiente manera:

Primera colección de David: Ps. 3-41.
Segunda colección de David: Ps. 51-72.
Colección de los hijos de Coré: Ps. 42-49 y 84-89.
Colección de Asaf: Ps. 50 y 73-83.
Colección del Reino: Ps. 90-103.
Colección aleluyática: 105-107; 111-118; 135-136; 146-150.
Tercera colección de David: Ps. 108-110 y 138-145.
Colección gradual o de las subidas: Ps. 120-134 (72).

De cada una de ellas queremos dar un cuadro sinóptico, donde aparezca con claridad la distribución de los elementos de sus títulos y su orden o posición relativa. Para ello se hace necesario el empleo de las siguientes siglas:

Lamenaseah	L	Maśkil	Ma
Bineginoth	n	Miktam	Mi
Instrumento (73)	i	Shiggayon	Sh
Melodía	m	Tefillah	T
Mizmor (salmo)	Ps	Tehillah	Th
Shir (cántico) (74)	C	Eduth	E

(72) Reservamos para otra ocasión el justificar algunos detalles de nuestra distribución, pero queremos advertir desde ahora que el Ps 90 lo adscribimos a la colección del reino, única y exclusivamente porque la doxología del 89 establece esta división; por lo demás, lo incluiríamos en la de los hijos de Coré.

(73) Cuando escribimos en un cuadro sinóptico *i?*, nos referimos a la expresión *yedutun*, cuyo significado es dudoso, pero que hemos incluído entre los instrumentos.

(74) La g minúscula añadida a C corresponde a «gradual».

David	D (75)	Ethan	Eth
Asaf	A	Heman	He
Hijos de Coré	Q	Liturgia	l
Moisés	Mo.	Historia	h
Salomón	Sa		

Primera colección de David

Salmo			
1			
2			
3	Ps	D	h
4	L n Ps	D	
5	L i Ps	D	
6	L n i Ps	D	
7	Sh	D	h
8	L i Ps	D	
9	L m Ps	D	
10 (76)			
11	L	D	
12	L i Ps	D	
13	L Ps	D	
14	L	D	
15	Ps	D	
16	Mi	D	
17	T	D	
18	L —D		h
19	L Ps	D	
20	L Ps	D	
21	L Ps	D	
22	L m Ps	D	
23	Ps	D	
24	D	Ps	
25	D		
26	D		
27	D		
28	D		
29	Ps	D	
30	Ps(l)	D	
31	L Ps	D	
32	D	Ma	
33			

(75) En dos casos precede un — a la D. Indica que el título no dice sencillamente «de David», sino «del siervo de Dios David».

(76) No tiene título, porque no es un salmo aparte, sino la continuación del Ps 9.

34 ..... D ..... h
35 ..... D
36 ... L .....—D
37 ..... D
38 ..... Ps ... D ... l
39 ... L ..... i? ..... Ps ... D
40 ... L ..... D ... Ps
41 ... L ..... Ps ... D

Segunda colección de David

51 ... L ..... Ps ... D ..... h
52 ... L ..... Ma ... D ..... h
53 ... L ..... m ... Ma ... D
54 ... L ... n ..... Ma ... D ..... h
55 ... L ... n ..... Ma ... D
56 ... L ..... m ..... D ... Mi ... h
57 ... L ..... m ..... D ... Mi ... h
58 ... L ..... m ..... D ... Mi
59 ... L ..... m ..... D ... Mi ... h
60 ... L ..... i ..... E-Mi .. D ..... lh
61 ... L ... n ..... D
62 ... L ..... i? ..... Ps ... D
63 ..... Ps ... D ..... h
64 ... L ..... Ps ... D
65 ... L ..... Ps ... D ... C
66 ... L ..... C-Ps
67 ... L ... n ..... Ps-C
68 ... L ..... D ... Ps-C
69 ... L ..... i ..... D
70 ... L ..... D
71
72 ..... Sa

Colección de Asaf

50 ..... Ps ... A

73 ..... Ps ... A
74 ..... Ma ... A
75 ... L ..... m ... Ps ... A ... C
76 ... L ... n ..... Ps ... A ... C
77 ... L ..... i? ..... A ... Ps
78 ..... Ma ... A
79 ..... Ps ... A
80 ... L ..... i ..... E ... A
81 ... L ..... i ..... A
82 ..... Ps ... A
83 ..... C-Ps ... A

Colección de los hijos de Coré

42 ... L ..... Ma ... Q
43 (77)
44 ... L ..... Q ... Ma
45 ... L ..... i ..... Q ... Ma.-C [de amor]
46 ... L ..... Q (i). C
47 ... L ..... Q ... Ps
48 ..... C-Ps ... Q
49 ... L ..... Q ... Ps

84 ... L ..... i ..... Q ... Ps
85 ... L ..... Q ... Ps
86 ..... T ... D
87 ..... Q ... Ps-C
88 ..... C-Ps ... Q ..... (L .. m .. (l). Ma .. He)
89 ..... Ma ... Eth

Colección del Reino

90 ..... T ... Mo ...
91
92 ..... Ps-C ... l
93
94
95
96
97
98 ..... Ps
99
100 ..... Ps ... l
101 ..... D ... Ps
102 ..... T
103 ..... D

Colección aleluyática

104
105 ..... Alleluya
106 ..... Alleluya
107 ..... Alleluya

111 ..... Alleluya
112 ..... Alleluya

(77) No tiene título, porque es la continuación del Ps 42.

113 ..... Alleluya
114 ..... Alleluya
115 (78)
116 ..... Alleluya
117 ..... Alleluya
118 ..... Alleluya

135 ..... Alleluya
136 ..... Alleluya

146 ..... Alleluya
147 ..... Alleluya
148 ..... Alleluya
149 ..... Alleluya
150 ..... Alleluya

Tercera colección de David

108 ..... C-Ps ... D
109 ... L ..... D ... Ps
110 ..... D ... Ps

137
138 ..... D
139 ... L ..... D ... Ps
140 ... L ..... Ps ... D
141 ..... Ps ... D
142 ..... Ma ... D
143 ..... Ps ... D
144 ..... D
145 ..... Th ... D

Colección gradual o de las subidas

119
120 ..... Cg
121 ..... Cg
122 ..... Cg ... D
123 ..... Cg
124 ..... Cg ... D
125 ..... Cg
126 ..... Cg
127 ..... Cg ... Sa
128 ..... Cg
129 ..... Cg

(78) No tiene título, porque es la continuación del Ps **114**.

130 ..... Cg
131 ..... Cg ... D
132 ..... Cg
133 ..... Cg ... D
134 ..... Cg

Orden de los elementos.—Lo primero que salta a la vista, ante los cuadros sinópticos que preceden, es el orden que guardan entre sí los distintos elementos que forman los títulos. La lectura del texto da a veces la impresión de que cada título tiene una contextura distinta y combina sus elementos de distinta manera. Pero esto solamente es verdad en el sentido de que no hay un solo título que contenga los nueve elementos que hemos enumerado, y unos títulos tienen unos elementos y otros tienen otros distintos; mas los elementos que tienen, se encuentran siempre en un mismo orden. Sólo hay tres excepciones en todo el Salterio, que no hacen más que confirmar la regla.

El primer elemento es siempre la expresión *Lamenaseah*. Pudiera parecer una excepción el título del Ps. 88, pero no lo es. Téngase presente que dicho Salmo tiene dos títulos, uno más moderno y otro más antiguo. *Lamenaseah* es el primer elemento del título más antiguo.

Siguen después las indicaciones musicales, comenzando por el género musical, siguiendo por el instrumento y terminando por la melodía. Podrá un título llevar sólo alguna de estas indicaciones o no llevar ninguna de ellas, pero las que lleve las encontraremos siempre en este orden. Nunca está la melodía antes que el instrumento, ni éste antes que el género musical. Sólo hay una excepción, que es la del Ps. 46, de la colección de los hijos de Coré, que no tienen más indicación musical que la del instrumento, y ésta se encuentra después del nombre del autor.

También puede parecer a quien lee los títulos que la designación del género poético no ocupa siempre el mismo lugar. Pero esta impresión desaparece tan pronto como se distinguen dos series de tales designaciones: una que precede a los nombres de autor y otra que les sigue.

Después de esta segunda serie, sólo se encuentran las notas litúrgicas e históricas, anteriores aquéllas a éstas, a juzgar por el Ps. 60, que es el único que tiene una y otra a la vez. Dos excepciones tiene la colocación de la nota litúrgica: (79) en el Ps. 30 se ha introducido entre el

(79) Que se trate de una introducción se ve claramente, porque la fórmula «Cántico de dedicación» emplea el nombre *shir*, cuyo uso predominó en época posterior a la colocación de los nombres de autor.

género poético y el nombre de autor, y en el segundo título del Ps. 88, se encuentra entre la indicación musical y el género poético.

Por lo tanto, el orden relativo de los elementos que forman los títulos es el siguiente: 1) *Lamenaseah.* 2) Indicaciones musicales (género musical, instrumento, melodía). 3) Género poético (primera serie). 4) Autor. 5) Género poético (segunda serie). 6) Notas litúrgicas. 7) Notas históricas.

Uso de estos elementos en las diversas colecciones.—El primero, *lamenaseah,* se encuentra en todos los Salmos de la segunda colección de David, con la excepción de los dos últimos Salmos, que pueden ser añadidos, y del Ps. 63. También es muy frecuente en la colección de los hijos de Coré, sobre todo en su primera parte, en la que sólo falta en el Ps. 48. En cambio es menos frecuente en la primera de David y en la de Asaf; sólo se encuentra tres veces en la tercera de David y nunca en las otras colecciones: del reino, gradual y aleluyática.

Estas mismas tres colecciones y la tercera de David carecen en absoluto de indicaciones musicales. Por lo demás todas las colecciones son muy parcas en tales indicaciones. El género musical se determina cuatro veces en la segunda de David, dos en la primera, una en la de Asaf y ninguna en la de Coré. Los instrumentos se precisan tres veces en la segunda de David, cinco en la primera, tres en la de Asaf y dos en la de Coré. La melodía se señala cinco veces en la segunda de David, dos en la primera, una en la de Asaf y ninguna en la de Coré (80). Resultando que en general estas indicaciones musicales abundan más en la segunda de David, menos en la primera, menos aun en la de Asaf e incomparablemente menos en la de Coré. Sólo en cuanto a los instrumentos es menos abundante la segunda de David que la primera y la de Asaf.

El género poético (primera serie) se encuentra normalmente en toda la colección de Asaf, donde sólo falta en dos Salmos; es menos frecuente en las colecciones davídicas y bastante menos en las de Coré y del reino; en las otras no existe. La de Asaf escribe siete veces mizmor, dos maśkil, y una edutn; en el último Salmo, el 83, antepone a mizmor el término shir. La primera de David tiene veinte veces mizmor, una vez shiggayon, otra Miktam, otra tefillah; nunca shir. La segunda de David tiene cinco veces mizmor, cuatro maśkil, y una miktam, a la que ante-

(80) Unicamente se lee en el título antiguo del Ps 88, que es el de Heman.

pone (es críticamente inseguro) eduth; nunca shir. En la tercera de David se lee cuatro veces mizmor, una maśkil y una tehillah; en su primer Salmo, el 108, antepone a mizmor el término shir. La colección de los hijos de Coré escribe tres veces maśkil —dos de ellas en los Salmos de Heman y Ethan—, una vez tefillah y dos veces shir mizmor. La colección del reino escribe una vez tefillah.

De todo esto se deduce que, en el tiempo en que se escribieron estos términos expresivos del género poetíco, predominaba el término mizmor y acaso comenzaba a usarse shir, que sólo aparece en dos casos de la colección de Coré, en otro final de la segunda de David y en otro al principio de la tercera de David. Todo lo cual viene a corroborar nuestra afirmación anterior (81) de que shir es un término que estuvo en boga más tarde que mizmor.

Asimismo nos parece ver en este predominio de mizmor —un término que nunca aparece en el texto de los Salmos— la mano de alguien que en una época determinada dió ese nombre a todos los Salmos que componían entonces la colección, respetando los nombres que llevaban ya algunos de ellos, y que son Shiggayon, miktam, maśkil, tefillah y acaso tehillah. Lo cual demostraría que estos términos últimamente enumerados son más antiguos y se habían transmitido adheridos al Salmo que los lleva.

La segunda serie de nombres que expresan el género poético se coloca siempre después del nombre de autor, y parece haber tenido en principio la finalidad de suplir este dato en aquellos Salmos que no lo tenían en la primera serie. La colección típica de esta segunda serie es la de los hijos de Coré. En ella se ha puesto nombre de género poético absolutamente a todos los Salmos que no lo tenían. En la de Asaf se hizo con más imperfección, porque, de dos Salmos que carecían de tal indicación, sólo se añadió en uno, y en cambio se añadió el término shir a otros dos, que ya antes se llamaban mizmor. En la segunda de David se dejó de suplir en el Ps. 61 y en los Pss. 69-72. En la tercera también quedaron olvidados el Ps. 138 y 144. En la primera sólo se suplió en tres, a pesar de ser catorce los Salmos que lo necesitaban. Y en la del reino en cuatro.

Si nos fijamos en los términos empleados en esta segunda serie notaremos que en la colección de Coré se añade cinco veces mizmor (una de ellas mizmor shir), dos veces maśkil (una de ellas con el adita-

(81) Cfr. sup. pág. 141.

mento «cántico de amor») y una shir. En la de Asaf se llamó mizmor a un Salmo que no tenía nombre y shir a dos que se llamaban ya mizmor. En la segunda de David se llamó mizmor shir a dos Salmos, shir mizmor a uno, miktam a cuatro y shir a uno que se llamaba ya mizmor. En la tercera sólo se empleó mizmor. En la primera dos veces mizmor y una maśkil. En la del reino, dos veces mizmor, una mizmor shir y otra tefillah. De donde se deduce que también en esta segunda serie predomina el término mizmor, aunque cada vez se acentúa más el uso de shir. Este empleo llega a ser absolutamente general en los Salmos graduales, que se llaman todos *shir hamma'aloth*.

Las notas litúrgicas, que son solamente seis en el TM, ofrecen, como antes dijimos, dos excepciones en su colocación. En cuanto a su redacción, cuatro de ellas (Ps. 38; 60; 88 y 100) se introducen con la partícula לְ. La del Ps. 30 se forma con el nombre shir (שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת), lo mismo que en los Salmos graduales. Y en el Ps. 92 se sigue un procedimiento ecléctico (שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת).

Las notas históricas siempre van en el último lugar, a excepción del Ps. 142, en que aparece entre el nombre de autor y el de género poético de la segunda serie.

Después de cuanto llevamos escrito, creemos que se habrá ido afianzando en el lector la idea de que entre el término Lamenaseah, que es siempre el primero, y las notas históricas, que son siempre las últimas, ha habido una serie de aportaciones sucesivas, con las que se han ido formando los títulos de los Salmos. Esta idea es fundamental para la tercera parte de nuestro trabajo.

III. Etapas en la formación de las colecciones

Para que estas aportaciones sucesivas constituyan verdaderos estratos que puedan servirnos de instrumento de trabajo para fijar la antigüedad relativa de un Salmo dentro de una colección, es preciso que el elemento aportado se encuentre de una manera sistemática. Así, por ejemplo, si en la colección del reino de 14 Salmos que la forman sólo tres tienen el nombre de autor, y de ellos dos citan a David y uno a Moisés, tenemos que reconocer que el nombre de autor no constituye allí un fenómeno sistemático y, por lo tanto, no nos ofrece una base para nuestro trabajo. En cambio, si en la primera colección de David, formada por 39 Salmos, 38 llevan el nombre de David, tendremos que reconocer que en determinado momento ha habido en esta colección una intervención sistemática que marca una época.

1.—Pues bien, hubo un momento en que el nombre de autor se puso sistemáticamente en las colecciones davídicas, la de Asaf y la de los hijos de Coré.

a) De aquí se deduce, en primer lugar, que las demás colecciones o no existían aún, o estaban en proceso de formación, o no contaban en la vida oficial, o no se encontraban en las circunstancias que aconsejaron para aquellas otras colecciones la repetición de los nombres en cada Salmo.

b) También se sigue que en aquel momento no formaban parte de aquellas colecciones los Salmos que no llevan nombre de autor y que, por lo tanto, las colecciones de Asaf, Coré y tercera de David tenían los mismos Salmos que en la actualidad, en la primera de David faltaba el Ps. 33, y en la segunda, faltaban los Pss. 66; 67; 71 y acaso 72.

2.—En una etapa anterior se pusieron los nombres de género poético (primera serie). Pero este fenómeno no reviste carácter sistemático en la colección de Coré y aun es dudoso en la tercera de David.

a) De donde se sigue que por entonces la colección de Coré no formaba parte del grupo, bien porque se estuviera aun formando o bien porque no tuviera existencia oficial.

b) También se sigue de ahí que en aquel momento no formaban aún parte de las primeras colecciones davídicas y la de Asaf aquellos Salmos que carecen de la nota del genero poético (primera serie). Y, por lo tanto, faltaban en la colección de Asaf los Pss. 77 y 81; en la primera de David los Pss. 11; 14; 18; 24-28; 32-37 y 50, y en la segunda de David, los Pss. 56-59, 61 y 66-72. Todos estos Salmos entraron en sus respectivas colecciones en el tiempo comprendido entre la fecha en que se pusieron los géneros poéticos y la fecha en que se escribieron los nombres de autor.

3.—Las etapas de la formación de estas colecciones se pueden concebir así: La mayor parte de los Salmos —por no decir todos— han tenido una existencia individual antes de entrar a formar parte de una colección. En esa etapa precoleccionista había Salmos que no tenían título ninguno y había otros que llevaban en su comienzo alguna nota, como, por ejemplo, un nombre de género poético y el nombre de su autor, v. g., «Tefilláh de Moisés».

b) Cuando una entidad o una persona coleccionó varios Salmos resultó una colección que presentaba poco más o menos el aspecto que ofrece la colección del reino: algunos Salmos no tienen ningún título, otros tienen solamente un nombre de género poético que nada tiene

que ver con el género poético del Salmo vecino, otros tienen el nombre de un autor. Por esta etapa pasarían todas estas colecciones.

c) Superaron esta etapa las colecciones primera y segunda de David y la de Asaf (y a medias la tercera de David) cuando en ellas se introdujo cierta uniformidad al señalarles el género poético (primera serie).

d) Más tarde estas dos colecciones de David y la de Asaf entraron en una nueva etapa cuando en ellas se consignó el nombre de autor. En esta etapa entraron también, sin pasar por la anterior, la de Coré y la tercera de David.

e) Más adelante marca una nueva etapa la consignación, en segunda serie, de géneros poéticos. Cuando esto se hizo, seguía faltando en la primera de David el Salmo 33 y en la segunda habían entrado ya los Salmos 66 y 67, pero faltaban el 71 y acaso el 72. La presencia de nombres de esta serie en la colección del reino señala la época en que esta colección era ya considerada como oficial, al mismo tiempo que demuestra que entonces no pertenecían aún a la colección los Pss. 93-97 y 99.

f) Cuando en el texto representado por los LXX y la Vulgata se introdujeron ciertas notas históricas y litúrgicas que no se leen en el TM. pertenecían ya a esta colección los Pss. 93; 94; 96 y 97, puesto que en el primero se lee: «In die ante sabbatum, quando fundata est terra». En el 94: «Quarta sabbati». En el 96: «Quando domus aedificabatur post captivitatem». Y en el 97: «Quando terra ejus restituta est».

g) Finalmente, aquellos Salmos que no tienen título ninguno son los últimos que han entrado en el Salterio, sin que esto quiera decir que su composición sea posterior a la de los otros Salmos. Estos Salmos son: el Ps. 33 de la primera de David, el 95 y 99 de la colección del reino y los que llamamos Salmos-prólogos, de que hablaremos más adelante, y que son los Pss. 1; 2; 104; 119 y 137 (82).

h) Señaladas así las etapas de la formación de las diversas colecciones que forman el Salterio actual, ¿no cabría establecer alguna más al principio a base de las anotaciones musicales y del término *lamenaseah*?

Creemos que las anotaciones musicales, tan escasas y variadas

(82) En rigor estos salmos pueden haber entrado al mismo tiempo que los del párrafo *f*), porque, como las notas litúrgicas e históricas no acompañan a todos los salmos, no se puede sacar de su ausencia ninguna conclusión.

como son, no se han introducido de una manera sistemática y, por lo tanto, no ofrecen base para señalar una etapa.

Muy distinta podía parecer a primera vista la situación del término *Lamenaseah,* que en la segunda de David y en la primera parte de la colección de Coré parece usada sistemáticamente. Pero creemos que es sólo apariencia. Porque algunos de los Salmos que llevan esta expresión en sus títulos no estaban aún en la colección cuando se escribió el nombre de género poético ni más tarde aún, cuando se escribieron los nombres de autores, y, por lo tanto, la presencia de *lamenaseah* en un título no es indicio cierto de su temprana anexión a la colección.

Creemos que *lamenaseah* es una nota que acompañaba algunos Salmos, acaso desde que se escribieron, independientemente de toda colección. Solamente así se comprende que hiciese falta. Porque si significa «con acompañamtento», podía ser una nota necesaria para un Salmo o bien para uno que se encuentra en una colección, en la que hay unos que exigen acompañamiento y otros que no. Pero no se vería la necesidad de tal nota en cada uno de los Salmos de una colección, si todos habían de ser acompañados.

Creemos, por eso, que algunos Salmos, independientemente de toda colección, llevaban esta nota. Con el tiempo se iría haciendo más frecuente el acompañamiento de los Salmos, y por eso se encuentra más esta nota en la colección segunda de David y en la de Coré. Luego, en cambio, iría decayendo el uso de esta nota —acaso porque entonces se acompañaban ya todos los Salmos— y no se lee nunca en las colecciones del reino, aleluyática y gradual.

Algo más difícil es decidir si las anotaciones musicales pertenecían también al Salmo, que las lleva, desde un principio, o son una adición posterior. Bien pudieran ser primitivas, pero nos hace dudar el caso del Ps. 14, que en la segunda de David es el 53. Como Ps. 14 lleva únicamente *lamenaseah.* Como Ps. 53 añade la melodía y el título maśkil. Cabe que en la segunda colección se le haya añadido lo que no tiene en la primera. Y cabe también que en la primera se le haya quitado lo que tenía en la segunda. Las dos cosas son posibles, pero se explica más fácilmente la adición que la sustracción. Por eso opinamos que es el Ps. 53 el que añade, y que, por lo tanto, la indicación de la melodía no la llevaba el Salmo en su forma primitiva (83).

---

(83) Generalmente se da por supuesto que es más antigua la forma del Ps 14 que la del 53. Acaso influya en ello la sugestión de pensar que en toda colección

Mas por otra parte, el Ps. 67, que entra en la colección segunda de David con posterioridad a la consignación de los nombres de autor, lleva en su título *lamenaseah* y *bineginoth,* demostrando que esta nota musical no se le puso en la colección, sino antes de entrar en ella. Lo cual nos induce a creer que, si acaso las indicaciones musicales no han nacido al mismo tiempo que los Salmos que las llevan, por lo menos se sobrepusieron a éstos antes de que fuesen incluídos en las colecciones.

Tampoco parece que los instrumentos músicos recomendados puedan dar base para una discriminación de tendencias en una u otra época. Son demasiado poco numerosos. La primera de David recomienda la flauta (Ps. 5), el kinnor de ocho cuerdas (Pss. 6 y 12) y el instrumento de Gath (Ps. 8). La segunda recomienda dos veces el instrumento de Susa (Ps. 60 y 69). La de Asaf una vez el instrumento de Susa (Ps. 80) y otra el de Gath (Ps. 81). La de Coré recomienda estos mismos instrumentos (Pss. 45 y 84), y, en una nota que está fuera de su sitio. el arpa de número indefinido de cuerdas (Ps. 46). Eso es todo.

Lo mismo ocurre con las melodías. La colección que señala más melodías es la segunda de David, y señala sólo cinco (Pss. 53; 56; 57; 58 y 59), que vienen a ser tres, porque los tres últimos Salmos llevan la misma melodía. La primera de David sólo señala dos (Pss. 9 y 22). La de Asaf señala solamente una (Ps. 75), que coincide con la de los Pss. 57-59. Debía de ser una melodía muy popular. Es la del canto de vendimia, de que hemos hablado más arriba (84). Finalmente, la de Coré señala una sola melodía (Ps. 88), que coincide con la del Ps. 53. Parece evidente que estas melodías son ajenas a las colecciones.

Pero también nos parece evidente que tanto el término *lamenaseah* como las indicaciones musicales son indicio de antigüedad para los Salmos que los llevan.

i) Hasta ahora nada positivo hemos dicho de las colecciones aleluyática y gradual. Es que sus títulos apenas tienen punto de contacto con los que hemos examinado. Unicamente haremos resaltar que el título de los Salmos graduales emplea siempre el término shir, y le añade

---

el 53 se ha escrito más tarde que el 14. Según lo que llevamos expuesto, es más antigua la inclusión de este salmo en la segunda colección que en la primera. Sin embargo, esto no arguye que la forma conservada en la segunda colección sea más primitiva que la conservada en la primera.

(84) Cfr. pág. 139 s.

hamma'aloth en forma análoga a alguna de las notas litúrgicas. Podría haber, por lo tanto, alguna coincidencia de fecha entre esta colección y aquellas notas.

Conclusión

Creemos haber dado un paso positivo en el estudio de la historia de la formación del Salterio. Al llegar aquí nos salen al paso numerosos problemas. ¿Qué fecha se puede asignar a cada una de las etapas que hemos señalado? ¿A qué razones obedecía el acrecimiento de nuevos Salmos a cada colección? ¿Por qué, en lugar de ponerse los nuevos Salmos al final de la colección, se ponían entreverados con los otros? ¿Qué transformaciones sufrieron con el tiempo los Salmos de cada colección? ¿Cuándo y cómo se juntaron estas colecciones para formar el actual Libro de los Salmos?

Para contestar a todas estas preguntas tenemos necesidad de emplear más datos que los suministrados por los títulos de los Salmos. Por eso preferimos abordarlas en otro trabajo.

JESÚS ENCISO.

La antítesis paulina entre la letra y el espíritu en la traducción y comentario de Juan de Valdés (Rom. 2,29 y 7,6)

La antítesis entre la letra y el espíritu ocupa una posición central en los escritos de Juan Valdés: es el quicio de su argumentación, la piedra de toque de sus valores morales y religiosos. Sin embargo, a pesar de lo mucho que se ha escrito acerca de este destacado humanista del siglo XVI (1), falta aún un análisis riguroso de su interpretación del pensamiento paulino, realizado según los métodos de la ciencia escrituraria; laguna lamentable, tanto por el interés intrínseco

---

(1) Señalo, entre otros muchos, los estudios de B. WIFFEN, *Life and Writings of Juan de Valdés* (Londres, 1865), de E. BOEHMER, *Spanish Reformers* (1874-1904), I págs. 65-130 y el artículo del mismo en la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XX (1908), págs. 380-390. Parte de los materiales recogidos por Wiffen y Boehmer reaparecen en la *Historia de los heterodoxos* de MENÉNDEZ Y PELAYO (Madrid. 1880), vol. II, págs. 189-206. Otra colección de documentos se halla en F. CABALLERO, *Conquenses ilustres* (Madrid, 1875), vol. 4. Véanse también la tesis de EUGENIO STERN, *Alphonse et Juan de Valdés* (Estrasburgo, 1869), y la monografía de JACOB HEEP, *Juan de Valdés...* (Lipsie, 1909). Indispensable para la comprensión de la primera época de nuestro autor es la edición del *Diálogo de doctrina cristiana* (Coimbra, 1925), con amplia introducción y notas de M. BATAILLON. El libro de E. CIONE, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso* (Bari, 1938) tiene interés bio-bibliográfico, pero adolece de cierto anacronismo en la interpretación del pensamiento valdesiano, en que el autor proyecta su propia ideología. La edición del *Alfabeto Cristiano* (Bari. 1938) contiene una sabrosa introducción de Benedetto Croce sobre el ambiente napolitano en 1537. Estas obras —a las que se podrían añadir otras muchas— tienen interés no tan sólo por lo que aportan al conocimiento de J. de Valdés (y de su hermano Alfonso), sino porque, siendo su tema tan controvertido, reflejan las vicisitudes ideológicas y religiosas del pensamiento europeo y español en la época moderna.

de las versiones y comentarios de Valdés (2), como porque constituyen un capítulo importante en esa historia de conjunto que tanta falta nos hace a los estudiosos de la cultura española: la de la interpretación de la Biblia durante la Edad Media y el Renacimiento (3).

En espera de que algún investigador más autorizado se dedique a esta magna empresa, me permito adelantar unos apuntes sobre el tema letra-espíritu, ciñéndome a los versículos 2,29 y 7,6 de la Epístola a los Romanos, donde dichos términos se hallan contrapuestos en contraste antitético (4). Para comodidad del lector, los reproduz-

---

(2) J. de Valdés tradujo los salmos (1536), las Epístolas (menos *Heb.*), el Evangelio según San Mateo. De las Epístolas paulinas sólo nos quedan Rom. y I Cor. Nuestro humanista las tradujo y comentó muy rápidamente, dedicándolas, ya a fines de 1537, a Julia Gonzaga (Cf. BOEHMER, *art. cit.*, pág. 385). Hay una edición de 1556-7 y otra de 1856, que forma parte de la colección *Reformistas antiguos españoles*, vols. 10 y 11 (*La Epístola de San Pablo a los Romanos y la 1. a los Corintios*) por la que cito, modernizando algo la ortografía y corrigiendo la puntuación de alguna errata evidente. También hay traducción inglesa de J. T. BETTS, *Juan de Valdés on the Epistle to the Romans* (Londres, 1883) y de la I Cor. En estas versiones los versículos van numerados, lo cual facilita el manejo del comentario.

(3) Abundan los estudios que podríamos llamar extrínsecos, los catálogos bibliográficos (empezando por los de NICOLÁS ANTONIO y RODRÍGUEZ DE CASTRO, hsta el magnífico *Repertorium Biblicum Medi Aevii*, de F. STEGMÜLLER, Madrid, 1950 y sigs.), las descripciones de códices, las ediciones (de PAZ Y MELIA, CASTRO, LLAMAS y, en estos últimos meses, la del Pentateuco de O. H. HAUPTMANN, *Escorial Bible Ij4*, Filadelfia, 1953). Aún es útil la monografía de S. BERGER, *Les Bibles castillanes* (París, 1899, y en «Romania», XXVIII, págs. 361-400, 509-567). Pero ya se sabe con cuántas cortapisas y limitaciones tuvo que trabajar el insigne historiador de la Vulgata. El *Corpus de Biblias medievales romanceadas*, que nos promete el P. LLAMAS, debería alentar a los investigadores a un estudio metódico de la traducción de la Biblia al castellano. Asimismo falta todavía una historia de la interpretación de la Sagrada Escritura en España, como la del P. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (París, 1944) o como el estudio de BERYL SMALLEY, menos doctrinal, pero admirable en su visión de los nexos históricos, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1941, y 2.ª ed. augm. 1952). Con todas las investigaciones parciales que le precedieron, esta obra de la Srta. Smalley permite medir no en términos de años, sino de una vida entera, lo que requiere el más sugestivo de los temas de investigación: el del descubrimiento de las Escrituras.

(4) Doy por supuesto que existe un paralelismo real del sentido de *gramma* y *pneuma* en los dos pasajes, a los que añadiríamos 2 Cor. 3,6 si hubiera llegado hasta nosotros la traducción valdesiana de dicha Epístola

co a continuación, en el texto griego, en la versión latina de Erasmo y en la castellana de Valdés:

ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.	qui in oculto Iudaeus fuerit, is Iudaeus est: et circumcisio cordis, circuncisio est, quae spiritu constat, non littera: cuius laus non ex hominibus est, sed ex deo (*Opera*, VI, 1705, 574).	el que en lo secreto, *es judío;* y la circuncisión del corazón, *es circuncisión* en espíritu, y no en letra, el loor de la cual depende no de los hombres, sino de Dios (pág. 33).
νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.	Nunc autem liberati sumus a lege, mortui ei in qua detinebamur, ut serviamus per novitatem spiritus, et non per vetustatem litterae (ibid. 596).	agora ya somos esentos de la ley, muertos a la que nos detenía, a fin que sirvamos con renovación de espíritu, y no con la vejez de letra (pág. 101).

En 2,29 el afán de ir «muy atado a la letra» (cf. la dedicatoria, págs. xi-xii) induce al traductor a conservar hasta el orden de las palabras y le obliga, por lo elíptico de la construcción griega, a ciertas repeticiones. En efecto, con escrúpulo nada corriente en su época se siente obligado a señalar las palabras repetidas, «a fin que se conozcan por *suyas*» (5). Nótese, en el mismo trozo, la traducción de περιτομὴ καρδίας. Muchos de los traductores modernos interpretan predicativamente: «es circumcisión la del corazón» (Nacar-Colunga), «circumcision is a matter of the heart» CCD; pero disolviendo el concepto único hacen violencia, en mi humilde opinión, a la estructura retórica de la frase griega, con los dos sujetos, Ἰουδαῖος y περιτομὴ καρδίας, colocados quiásmicamente en el centro y los predicados —paralelos— en los extremos; estructura que debió de saltarle a la vista a nuestro humanista, aunque no pudiera o quisiera trasladarla más elegantemente.

Valdés se precia de seguir el texto griego (sus palabras son «conformes a la letra griega, y no a la latina», pág. xiii). Desde luego, en el antiguo estudiante de Alcalá, apasionado lector de las Escrituras y admirador de Erasmo, el afán de leer la Biblia en las lenguas

(5) Cf. también la versión de los salmos (*El Salterio*, Bonn, 1880), donde el autor también afirma que se ha atrevido «más vezes a la lengua castellana, hablando impropiamente, que a la Hebrea», por respeto a la inspiración de la Biblia. Las palabras que «mezclara de suyo» las pone «en letra colorada» (pág. 165).

originales no puede sorprendernos. Pero las versiones de las Epístolas le parecían más aceptables que las de los salmos (6), y es indudable que al traducir a San Pablo se valiera también de los textos latinos: de la Vulgata (de donde proceden sus epígrafes) y del de Erasmo, cuya versión había utilizado ya en el *Diálogo de doctrina cristiana* (7). En efecto, «el loor de *la cual*» de 2,29 no se puede explicar por el original griego, sino por la ambigüedad del genitivo latino *cuius*, que también fué atribuído a la *circumcisio cordis* en algunos comentarios patrísticos (8). Por otra parte, que a la Vulgata prefiera la traducción de Erasmo nos lo demuestra, entre otros pasajes, el mismo versículo 7,6: «somos esentos de la ley, muertos a la que nos detenía»; donde, como es sabido, los códices de la Vulgata presentan una modificación arbitraria (9): «soluti sumus a lege mortis».

En la expresión de los conceptos individuales, el léxico de Valdés es allegado al latín, culto, pero sin hacer violencias al carácter castizo de la lengua. En 7,6 conserva los sustantivos abstractos. Algunas versiones modernas los evitan («de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja», Nacar-Colunga). Con sus sintagmas de genitivo Valdés preserva mejor, en mi opinión, la eficacia de las palabras de San Pablo, que prefirió la sustantivización abstracta a los simples adjetivos, como más eficaz para subrayar la esencia del cristianismo: «hoc autem novum, escribirá con el mismo vigor San Agustín, propter novitatem spiritus, quae hominem novum sanat a vitio vetustatis» (PL 44, 222). Las versiones latinas sugieren *novedad* (10),

(6) Cf. *ibid.*, pág. 166.

(7) Cf. BATAILLON, ed. cit., págs. 191 y sigs. y 304-305.

(8) Cf., p. ej., PS.-AMBROSIO, *Comment. in Epist. ad Rom.* «... cordis autem circumcisionem laudabilem apud Deum esse» (PL 17, 72); véase también PEDRO LOMBARDO (PL 191, 1349).

(9) «Una modificazione arbitraria dei Latini in vista di facilitare il testo greco... e di nessun'autoritá» según el P. G. SACCO, *L'epistola ai Romani nella versione della Volgata e nella versione dal Greco* (Roma, 1935). Sirva este pasaje para señalar, de pasada, una diferencia fundamental entre el comentario valdesiano y el de Erasmo. Valdés no se detiene en comparar críticamente las distintas lecciones, como hiciera su erudito predecesor (cf. *Opera*, 6, 596F/597C). A Erasmo ya no podemos llamarle, por lo que se refiere a la exégesis paulina, su «Maestro».

(10) ¿Evitó Valdés a cosa hecha la palabra *novedad*? Desde luego, las vicisitudes y percances de dicha voz en el siglo XVI merecen un estudio aparte. «Cosa nueva y no acostumbrada», «suele ser peligrosa por traer consigo mudança de uso antiguo» explicará en 1611 el buen canónico SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS en el *Tesoro de la lengua castellana*. Ilustración de cómo ciertas presiones sociales y religiosas influyen en la semántica.

pero Valdés elige *renovación*, que literalmente corresponde más bien a ἀνακαίνωσις, aunque acaso exprese mejor que *novitas* la diferencia que hay en griego entre νέος y καινός (11). *Renovación*, desde luego, con su sentido dinámico, encaja perfectamente en el lenguaje valdesiano, junto a predestinación, vocación, justificación, regeneración, vivificación, glorificación y los demás sustantivos abstractos en los que Valdés, una y otra vez, vierte su interpretación de la obra salvífica de Dios, obligando la lengua vernácula a «recibir» (en su interpretación de lector quinnientesco) la terminología religiosa paulina y agustiniana.

Llegamos con esto a los términos que aquí nos interesan, *espíritu* y *letra*. *Espíritu* se lo brinda a nuestro traductor la lengua misma: una tradición religiosa y cultural ininterrumpida ha preservado tanto la forma como los sentidos básicos de este término tan esencial, aun en épocas cuando otras voces, igualmente difundidas en el latín clásico (como, p. ej., *animus*), quedaron arrinconadas. Pero el caso de *letra* es distinto. *Letra* es traducción literal de gramma, y tiene en castellano todo su significado concreto. Desde luego, ya antes del siglo XVI no le faltaban a esta voz ciertos sentidos traslaticios adoptados del latín (12) y una íntima relación con el concepto de «leyes», que aun hoy se conserva en la palabra *letrado*. En los comentarios bíblicos, por otra parte, en las exposiciones de asuntos poéticos y alegóricos, y en los glosarios, hallamos *letra* como tecnicismo, contraponiendo el sentido literal o «historial» a los sentidos espirituales o alegóricos. Baste abrir, por ejemplo, una obra tan difundida como el *Vocabularium ecclesiasticum* de Ruy Fernández de Santaella, que traduce littera = letra, y añade: «tomase por seso literal» (13).

No es de excluir que Santaella pensara justamente en nuestro versículo o en otros muy allegados a él, ya que se refiere a «Roma, ij» Sea como fuere, letra = sentido literal, es equiparación antiquísima y se ha conservado aun hoy en locuciones tan corrientes como «atenerse a la letra». Lleva el sello de Orígenes, quien, como es sabido, influyó poderosamente en la interpretación de Rom. 2,29, 7,6

(11) Cf. ALLO, E. B., *Seconde Epître aux Corinthiens* (París, 1937), pág. 84.

(12) Como en los refranes «La letra con sangre entra», «Las letras no embotan la lança», que cita PEDRO VALLÉS en su *Libro de refranes* (Zaragoza, 1549), y que seguramente ya eran antiguos en su tiempo.

(13) Cito por la edición de Sevilla, 1538.

y Cor. 3,6: San Pablo «llama letra la exposición de la Sagrada Escritura que se refiere a los sentidos; espíritu la que es propia del entendimiento» (PG 11, 1405).

La distinción entre letra y espíritu como «sentidos» o categorías interpretativas de la sagrada página influyó profundamente en Valdés, que ya en el *Diálogo de doctrina cristiana* acusara a los fariseos y publicanos echándoles en cara que entendían la Ley «a la letra» (29v./30r.). Es más: de tal manera ensalza la interpretación espiritual de los mandamientos, que ya en esta obra juvenil se expone a la acusación de haber querido no tan sólo espiritualizar, sino «volatizar», por decirlo así, la práctica de la vida cristiana.

Este «entendimiento espiritual» corre también por todos los comentarios valdesianos, pero no se obtiene —según una y otra vez vuelve a insistir nuestro autor— «con artes de retórica» o por argumentos o ciencias humanas, sino por la eficacia interior del Espíritu (cf. e. g. Cor 12,7-10, págs. 224-225). De ahí el contenido trascendente de *espíritu* que nos haría colocar a Valdés, si hubiera de clasificarle (lo cual tratándose de exégesis paulina es tarea delicadísima), no entre los «formalistas», sino entre los «realistas» (14).

Acudamos, pues, a los comentarios, donde Valdés combina la exposición seguida del pensamiento paulino con la aclaración de lemas y la definición de conceptos específicos, muy a la manera de las glosas magistrales. Entresacando la definición de *espíritu;* salta a la vista que en 2,29, como en muchísimos otros pasajes, nuestro intérprete concuerda con los que dan a pneuma un sentido personal y trascendente:

> Por espíritu entiende [San Pablo] todo lo que obra el Espíritu Sancto en los corazones de los que creen (pág. 33).

---

(14) Cf. B. SCHNEIDER, *The Meaning of St. Paul's Antithesis 'The Letter and the Spirit'*, en «The Catholic Biblical Quarterly» XV (1953), págs. 163-207. La primera parte del trabajo contiene un breve análisis de los exegetas de 2,29 y 7,16, y de 2 Cor. 3,6, desde Tertuliano hasta nuestros días, y una clasificación de los mismos en «realistas» y «formalistas». Dicha clasificación de toda la exégesis de S. Pablo resulta a veces algo violenta. El P. Schneider concluye en favor de una interpretación realista y trascendente de *pneuma*. Véase también una vigorosa defensa de un sentido trascendente (contra Prat-Allo) en K. PRÜMMER, *Zur Struktur des Römerbriefes*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 72 (1950), pág. 344 (y *Israels Kehr zum Geits/2 Kor 3,17 a im Verständnis der Erstleser*, ibid., págs. 422 y sigs.).

Este «obrar» del Espíritu se ilustra en el comentario de 7,6, subrayando la regeneración y renovación del cristiano:

> Con renovación de espíritu entiendo que sirven a Dios los que sirven como servía san Pablo en espíritu, y en el Evangelio (15), y los que sirven, como dice san Lucas capítulo primero [75], con sanctidad y justicia, porque estos están regenerados y renovados por el sancto Espíritu (pág. 102).

Y más abajo, pero siempre en 7,6, establece así la relación entre Espíritu y Evangelio:

> Adonde entiendo que el Evangelio es Evangelio para los que lo tienen escripto en los corazones por el Espíritu Sancto que les es comunicado (pág. 103).

Teniendo en cuenta la obra de Valdés en su conjunto, podemos concluir que estos tres pasajes dan una idea bastante cabal del significado de *espíritu* en la interpretación de nuestro autor. Dicho término, tan fundamental en el lenguaje del Apóstol, ocasiona casi siempre alguna explicación específica. Y, efectivamente, obtendríamos un respetable glosario de los sentidos del pneuma paulino si quisiéramos entresacar las aclaraciones y definiciones del comentarista: *espíritu* aparece una vez con sentido físico (16); raramente con sentido peyorativo moral (17); en numerosos lugares para designar el ánimo humano (18); pero la mayoría de las veces para indicar el Espíritu

---

(15) De ilustración pueden servir estas líneas de la Dedicatoria, donde Valdés distingue entre la conducta de San Pablo y la de San Pedro: «Letra era en San Pedro el apartarse en Antioquía de la conversación de los de la gentilidad, por no escandalizar a los del judaísmo. Y espíritu fué en San Pablo el reprenderlo por ello» (pág. xv).

(16) Cf. I Cor 14,14, pág. 256, cuyo comentario, extrañamente literal, explica: «mi espíritu ora] entiende la voz, el aire que sale de mi boca» (pág. 257).

(17) «el espíritu del mundo» I Cor 2,12, pág. 42; «pienso que entiende a la prudencia humana» (ibid.).

(18) O sea, donde este sentido es evidente por el contexto (cf. I Cor 11, página 41; I Cor 5,4, pág. 96. com. «mi deliberación»; I Cor 7,34, págs. 138-139); o se infiere del hecho de que en el comentario alterna con *ánimo* (Rom. 1,9, pág. 7; 8,10, pág. 127; 16, pág. 131, com. 132; 11,8, pág. 209; I Cor 4,21, pág. 94; 7,34, pág. 139; 14,15, pág. 256). Pero en otros pasajes, donde muchos de los comentaristas modernos tienden a identificar *pneuma* con el *ánimo* (como en I Cor 5,5; cf., p. ej., P. GÄCHTER, *Zum Pneumabegriff des hl Paulus*, en ZfkTh« 53 [1929], pág. 346, y el P. Allo —mucho más inclinado hacia los sentidos «naturales»— en

enviado por Cristo a los hombres (ad Rom. 1,4, pág. 3), que concurre con sus acciones (ad Rom. 1,9, pág. 8) y les hace «complir con amor y grande afición» lo que manda la ley de Dios (pág. 10); les da el conocimiento de Cristo (ad 8,1, pág. 119); los mortifica, vivifica y justifica (ad 8,2, pág. 120). Es el Espíritu que distribuyó con tanta abundancia sus dones a los primeros cristianos y que los retira de los hombres cuando éstos «quieren... usar de sus industrias... de su razón y de su prudencia humana» (ad I Cor 12,7 y sigs., páginas 224-225). Es el Espíritu Santo (19), sus movimientos, sus dones interiores y exteriores, su obra en las almas. Huelga concluir, por tanto, que *espíritu*, en los pasajes que estamos examinando, abarca para Valdés tanto la causa como los efectos de la santificación del

---

Première Epître aux Corinthiens [París, 1934], págs. 92 y sigs.), Valdés expresa duda: «no entiendo si por espíritu entiende San Pablo el ánimo de los Corintios o el espíritu que Dios le había comunicado» (pág. 99). Y a propósito de I Cor 5,4: «entiende que cuanto al ánimo estaba con ellos... bien que esto se podría referir a la unión espiritual que tienen los cristianos entre sí, siendo como son miembros de un mismo cuerpo y participando como participan de un mismo espíritu» (página 97).

(19) Es evidente que Valdés refiere el *pneuma* paulino al Espíritu Santo, no tan sólo en los pasajes donde aún un comentarista tan cauto como el P. Allo (op. cit., pág. 94) da como «segura» esta identidad (I Cor 3,16; 6,11; 7,40; 12,3 [bis], 4,7,8 [bis], 9 [bis], 11,13; 12,4-6; Rom 8,16; 26-27), sino en muchísimos más (Rom 8,2, pág. 119, com. 120, «gobierno de E. S.»; 4, pág. 121; 5, pág. 122, com. «lo que es Espíritu y es Dios», pág. 123; 6, pág. 123; 8, pág. 125; 9, pág. 125, com. «los que están en carne, temen, y los que están en Espíritu, aman», pág. 126; 11, página 127; I Cor 6,17, pág. 116; 15,45, pág. 300). Claro está que no siempre es posible distinguir, en el comentario, si Valdés se refiere expresamente a la tercera persona de la Trinidad, al Espíritu santificador y vivificador, o al espíritu del hombre santificado. En Rom 8,13, tras de una larga ilustración que puede referirse a los movimientos del Espíritu en el hombre, «debajo de gracia», Valdés concluye: «por *espíritu*] entiendo al Espíritu Sancto» (pág. 129). Cf. también Rom 8,15: «Espíritu de adopción] entiende Espíritu que os hace hijos adoptivos de Dios», y a renglón seguido «entiende... el espíritu filial que mora en nosotros los que somos cristianos» (pág. 131). En otros lugares es claro que se refiere a los dones (o a los *carismas*, palabra que Valdés no emplea nunca, acaso por parecerle demasiado ajena al castellano) del Espíritu (cf. I Cor 14,2, pág. 251; 14,12, pág. 256; 32, pág. 266). [N. B. Las mayúsculas en la edición que utilizo son del editor, y sus interpretaciones no siempre resultan consistentes.] Por otra parte, más que distinciones doctrinales, hemos de ver en Valdés el impulso interior que le hacía buscar continuamente en el E. S. la fuente de toda piedad. Léase, p. ej., la oración que le brota de los labios en el *Alfabeto cristiano* (ed. Usoz, Londres, 1860, pág. 129).

hombre, conocidos más bien por intuición y experiencia que por discursos especulativos.

De ahí que habrá que explicar la *letra* como antínomo de *espíritu*, como obstáculo a la obra del Espíritu, con todos los matices peyorativos que San Pablo descargó sobre ella. En primer lugar, si «servir en el espíritu» es sinónimo de «servir en el Evangelio», la letra viene a identificarse con la Ley. En efecto, Rom. 2,29, según subraya expresamente nuestro autor, sirve de conclusión a «todo lo dicho contra los judíos»; esto es, de todos los argumentos que el Apóstol de las gentes utilizara contra las prerrogativas del pueblo hebreo. Y no hay duda que Valdés comprendió la situación histórica de San Pablo, por lo menos en sus líneas esenciales (20), y su conversión de la Ley mosaica. La Ley escrita de por sí nada puede, «muestra el pecado, pero no nos guarda de caer en él» (pág. 43). «*Por* la letra y *por* la circuncisión eres transgresor de la ley», traduce Valdés (2,27), interpretando el pensamiento paulino acaso con más fidelidad que algunas versiones modernas con su interpretación concesiva de la preposición griega, «*a pesar* de la ley» (21).

La *letra*, pues, es la ley de los judíos; pero a nuestro exégeta no parece interesarle principalmente la sucesión en el tiempo de las dos economías, separadas históricamente por la venida de Cristo. No se detiene tampoco en la distinción de los comentarios escolásticos entre normas ceremoniales y jurídicas y normas morales (22). Acepta con entusiasmo la dialéctica liberadora del Apóstol; pero sus adversarios, implícitos o explícitos, son los «fariseos» de todos

(20) La posición de San Pablo frente a la ley se halla resumida también en el *Diálogo de doctrina cristiana* (36 r. y sigs.) y en el *Alfabeto cristiano*, donde presenta así, en sentido positivo, la función de la Ley: «La Ley nos es muy necesaria, porque si no fuese la ley, no habría conciencia, y si no fuese la conciencia, el pecado no sería conocido, y si el pecado no fuese conocido, nosotros no nos humillaríamos, y si nosotros no nos humillásemos, no adquiriríamos la gracia, y si no adquiriésemos la gracia, no seremos justificados, y no siendo justificados, no salvaremos nuestras almas».

(21) Sobre el sentido de διά en este versículo cf. el art. de G. Schrenk en el «ThWNT», I, 765.

(22) Cf., p. ej., Domingo de Soto, *Epistolae divi Apostoli ad Romanos commentarium* (Antverpiae, 1550), pág. 187 b/8 b. Hay que advertir, sin embargo, que en otros lugares Valdés reconoce la posibilidad de interpretar la abrogación de la Ley como de los «sacrificios de justicia» (ad Rom 3 19, pág. 42) y que en Rom 7,22 especifica: «Ley de Dios] entiende aquí San Pablo solamente el Decálogo» (página 115).

los tiempos y, sobre todo, los de su propia época (23). Así, *letra* pasa a designar toda ley escrita, para cuya ejecución el hombre no cuenta con la ayuda del Espíritu Santo. El mismo Evangelio se reduce a mera letra, si se le entiende como los fariseos y publicanos habían entendido la Ley: «siendo el Evangelio, termina la glosa de 7,6, para los que solamente lo tienen escripto, no Evangelio sino Ley, no espíritu, sino letra» (pág. 103).

Variando algo los términos, *letra* abarca todas las obras, aun buenas, del hombre en cuanto son ajenas al Espíritu. Así al comentar Rom. 2,27:

> letra llama san Pablo a todo lo que el hombre hace sin Espíritu Sancto (pág. 32);

y extremando aún más ese principio de inspiración individual tan característico de la doctrina valdesiana:

> por letra entiende san Pablo todo lo que el hombre hace, dice y piensa siendo inspirado de Dios a ello, aunque sean cosas que otros hombres las hayan dicho, hecho y pensado, siendo inspirados a ello» (pág. xv).

Trátase, por lo tanto, de un concepto esencialmente negativo —y negador—. En efecto, por el examen de los términos que a menudo acompañan o rodean a *letra* nos percatamos de su estrecho parentesco e identificación con la «carne», los «apetitos de la carne», el «afecto de la carne», el «amor propio». Además, por un proceso de exclusión, típico de la tendencia generalizadora de su mentalidad y revelador de las influencias que obraban en él, Valdés extiende la *letra* hasta abarcar «todo lo aparente y exterior por muy santo que sea» (pág. 33).

El análisis de las dos voces *espíritu* y *letra* nos ha *ilustrado* su *comprensión*, de múltiples sentidos, como también su *extensión*, amplísima, ya que entre los dos abarcan toda la vida del hombre, la del hombre nuevo y la del hombre viejo. No pueden considerarse independientemente uno de otro, sino como pareja antitética, porque se

---

(23) Nótese, sin embargo, que gasta sus energías más en el intento de desentrañar —subjetivamente por supuesto— el mensaje paulino que en denunciar abusos o atacar a los «filósofos». En esto es mucho más moderado que, p. ej., su mismo hermano Alfonso, o Erasmo, o, desde luego, Lutero.

limitan y se cargan mutuamente de significado. Cabría preguntarnos: ¿los muchos matices, paulinos y no paulinos, que Valdés logró conferir a estas dos voces de buena cepa castellana, tendrán vida fuera de sus obras?

Su doctrina de la justificación y de la inspiración individual, como también las circunstancias extrínsecas, condicionadas por los acontecimientos históricos, colocaron la versión y comentario de Valdés al margen de la vida y del lenguaje religioso de España. Pero a pesar de la tacha que oscureció su memoria, y a pesar de la poca difusión que tuvieron sus escritos en su patria, la actividad bíblica de este tan vituperado y tan alabado humanista del siglo XVI merece un estudio concienzudo: por el interés filológico de las versiones, por las tendencias exegéticas a las que se abre en los comentarios, por la piedad interior que deriva del texto paulino. Que la glosa de Valdés resultara subjetiva como la que más no invalida su intención inicial («no he querido escribir mis conceptos, sino los de san Pablo», afirma en la dedicatoria, pág. xii) y no nos impide apreciar su sobriedad y su afán de aclarar las partes por el todo; y en esto le es sumamente útil su familiaridad con la Sagrada Escritura. Asimismo la piedad valdesiana, estructurada dinámicamente en el contraste letra-espíritu, debería volverse a analizar sin intemperancias ni ciegos entusiasmos, *pacata mente*. Parece injusto descargar sobre las espaldas del humanista conquense todos los infortunios que atribularon la cristiandad durante y después de la Reforma, y arrojarle de la Iglesia, fuera de la cual, según afirmara en el *Diálogo de doctrina cristiana*, «a ninguno se perdonan los pecados... y mirad que digo que en la yglesia no de los ereges, sino santa» (16 r.). Parece asimismo algo anacrónico proyectar en las obras de este hijo del siglo XVI el inmanentismo idealista moderno, o la «autonomía de conciencia», o el «libre examen» (24).

---

(24) Además, un estudio hecho con estos criterios resulta negativo. De hecho vemos que el que enfoca el pensamiento de Valdés como gestación de las actitudes fundamentales de épocas sucesivas se desinteresa por su entronque con las corrientes anteriores y contemporáneas y considera el contenido cristiano —y católico— de sus escritos, no como el núcleo central de su concepción de la vida, sino como una «concesión» a las creencias de la época. Simplificado, el razonamiento corre de este modo: «Valdés es un pensador *moderno* (aunque hay que reconocer que...)». Igualmente parcial y aun más estéril es el otro método, también representado en la bibliografía valdesiana. Este, aun partiendo del punto de vista opuesto, adolece de

Hoy día, afortunadamente, se unen muchas circunstancias que facilitarán un análisis más adecuado de las ideas y de los hombres de una época tan atormentada, como lo fué la tercera década del siglo XVI. En primer lugar, una saludable tendencia a plantear las cuestiones teológicas viéndolas *ab initio*, en sus perspectivas históricas (25); una conciencia más viva —aunque no siempre mejor informada— de los nexos que unen el período de la ruptura de la unión religiosa con el nominalismo, el agustinismo y las corrientes místicas de los siglos XIV y XV; un Erasmo (26), un Lutero y tampoco un Juan de Valdés pueden estudiarse aisladamente; los documentados estudios impulsados por la publicación del Concilio de Trento, que tanta luz echan sobre la preparación de los participantes y nos permiten establecer parangones entre los que se quedaron a uno y otro lado de la línea *ortodoxa*, conforme ésta se iba deslindando (27).

Por otra parte pueden contribuir también a una visión más calma y más comprensiva la ansiedad de nuestra época de rescatar todos los manantiales de piedad interior (28), como también el afán de explo-

---

un defecto metodológico análogo: Valdés es hereje, o por lo menos heresiarca (si algo hay en sus escritos que parece ortodoxo se debe señalar, o como inconsistencia con el resto de su doctrina o como expresión de su recelo ante posibles censuras). Que se me perdone la generalización, pero, ¿no es éste el destino al que se ha condenado a no pocas de las figuras del siglo XVI, relegando a un lugar secundario la sustancia de sus escritos y olvidando todo escrúpulo cronológico?

(25) Si, p. ej., el estudio de las obras de Valdés hubiera hallado un lugar en la densa monografía del P. H. RONDET, S. I., *Gratia Christi/Essai d'histoire du dogme et de Théologie dogmatique* (París, 1948), ¿no se comprenderían mejor sus ideas sobre la gracia y la predestinación?

(26) Leído a la luz de una monografía como la de U. DOLFEN, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastische Methode* (Osnabrück, 1935), ¿no se nos hace mucho más comprensible Erasmo? Los estudios sobre la *devotio moderna* (Hyma), los alumbrados (Bataillon y otros), el agustinianismo en el siglo XV son, huelga decirlo, indispensables, para comprender la prerreforma y la reforma, católica y protestante.

(27) Las ideas de Valdés podrían compararse, p. ej., con las de Seripando. Es lástima que H. JEDIN, en su insigne estudio *Girolamo Seripando, sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts* (Würzburg, 1937), dedique a Valdés unas páginas algo superficiales (139-140; ¿le vió indirectamente por la monografía de Heep?).

(28) «Puó darsi una religione non vera, non si darà mai una pietá non vera quando é sincera», escribe el P. GIUSEPPE DE LUCA en su magnífica Introducción al *Archivio italiano per la storia della pietá* (Roma, 1951), pág. XXI. El P. de Luca lamenta que no se haya escrito aún una historia de la *piedad*, y se propone acoger

rar y definir la esencia de la «experiencia religiosa» (29). Acaso un estudio inspirado en estos motivos logre aclarar el verdadero contributo de Valdés, como también las flaquezas de su doctrina, fruto de la separación que había ido afirmándose entre teología y vida interior, de la desintegración de la unidad medieval y del oscurecimiento de la conciencia social de la comunidad cristiana.

Las obras de Valdés son, en buena parte, fruto de su meditación personal, como también es personal su motivación, que juega un papel importante en la evolución de sus ideas (30). Pero también hay que verlas a la luz de la tradición teológica y espiritual inmediatamente anterior y de las afinidades electivas que le unen a determinadas figuras de la antigüedad cristiana. Los breves límites de estas páginas me exoneran de entrar en tan espesa floresta. Séame permitido observar, sin embargo, que en la antítesis letra-espíritu es difícil no percibir cierto acento agustiniano. Nos recuerda, sobre todo, los escritos anti-pelagianos del obispo de Hipona, como, p. ej., el del título homónimo *De spiritu et littera*. San Agustín desenvaina la espada del espíritu contra los adversarios de la gracia, los arrogantes «que presumen de sus obras». La antítesis letra-espíritu acude una y otra vez a su pluma («quoniam legis littera quae docet non esse peccandum, si spiritus vivificans desit, occidit» PL 44, 205); y no sin razón, ya que, justamente en la interpretación paulina de la *letra*, San Agustín había encontrado la llave de su conversión. Las buenas obras, no informadas por la gracia, son vanas —hoy diríamos no tienen valor sobrenatural—; el hombre no queda justificado «praeceptis bonae vitae, nisi per fidem Jesu Christi, hoc est, non lege operum, sed fidei; non littera, sed spiritu; non factorum meritis, sed gratuita gratia». A la ley escrita, a la letra, se sustituye la ley de Dios escrita en los corazones, que no es otra cosa sino «ipsa praesentia Spiritus sancti, qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur charitas in cordibus nostris quae plenitudo legis est, et praecepti finis» (PL 44, 222).

En el léxico de San Agustín se hallan todos los términos que Valdés vierte en el romance de su época, entre otros el de *beneficium*

---

en su monumental archivo documentos y estudios que ilustren las manifestaciones de la piedad en todos los pueblos, religiones y épocas.

(29) Un estudio sugestivo es el de JEAN MOUROUX, *L'expérience chrétienne/ Introduction à une théologie* (París, 1952).

(30) Así, p. ej., la de la «certificación» en el *Alfabeto cristiano*, escrito para sosegar los escrúpulos de Julia Gonzaga.

Christi, que tanto irritaba a Menéndez y Pelayo (31) por la «manía teológica» de Valdés de querer reducirlo todo al beneficio de Cristo (!). Pero no cabe duda que el agustinismo de nuestro autor fué unilateral, y como todos los agustinismos, en mayor o menor grado, muy de su época y muy subjetivo. En la doctrina de San Agustín —y de San Pablo— Valdés extremó los principios de la justificación por la fe y de la inspiración individual (32).

La idea de la justificación por la fe, tan difundida en la época en que Valdés tradujo las Epístolas, y tan cargada de controversia y de polémica desde la Contrarreforma, le valió, de parte de Menéndez y Pelayo, la cualificación de «luterano cerrado» (33). Desde luego se ha discutido bastante acerca de la posibilidad de que tuviera un conocimiento de primera mano de los escritos del reformador alemán. Las diferencias entre Lutero y Valdés no son menos fundamentales que sus puntos de contacto. Un examen de los pasajes correspondientes (2,29 y 7,6) en la glosa y en los escolios de aquél a la Epístola a los Romanos nos hace excluir que el humanista español siguiera de cerca la argumentación de su predecesor. La analogía que más llama la atención es la de que también Lutero —que en estos pasajes, como en otros muchos, se apela a la autoridad de San Agustín— extrema la identificación letra = Evangelio (y obras) (34):

> Litera apud apostolum Paulum non est tantum figuralis scriptura aut doctrina legis, sed prorsus omnis doctrina, quae praecipit ea, quae sunt bone vite, sive sint evangelica sive Mosaica. Hec enim si cognoscantur et memoria tenantur et non assit spiritus gratie, sunt tantum litera vacua et mors anime.

---

(31) *Estudios de crítica literaria* (Santander, 1941), vol. 2, pág. 63 (el autor, sin embargo, saluda el «felicísimo descubrimiento» del Salterio por ser «superior» a todos los demás que se han traducido al castellano, pág. 60). Por lo que se refiere a San Agustín, recordaremos que el obispo de Hipona es una de las pocas autoridades que Valdés cita expresamente. Nótese esta significativa alusión en el *Alfabeto cristiano:* «... lo que dize san Agustín: que las buenas obras siguen al justificado, y no van delante de aquel que ha de ser justificado» (pág. 40).

(32) Huelga señalar que estos dos puntos, en particular, merecen un estudio autorizado y detenido.

(33) *Historia de los heterodoxos*, ed. cit., pág. 202.

(34) Este punto lo reconoce el mismo A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustinus* (1934), vol. II, pág. 43. Cito de los escolios de Lutero por la edición de J. FICKER, *Luthers Vorlesungen über den Rümerbrief, 1515/1516, Die Scholien* (Lipsia, 1925), pág. 166.

¿Influencia directa? ¿O más bien coincidencia en una idea demasiado difundida en aquellas décadas y antes para que sirva de piedra de toque? Desde luego, como afirma justamente Bataillon, «a un hombre formado en los años que siguieron a la Dieta de Worms, ni San Pablo, ni San Agustín podían sonarle lo mismo que medio siglo antes, o aun en la primera década del siglo» (op. cit., pág. 122). Más que una investigación de «fuentes» valdría un estudio comparativo de estos como de tantos otros comentarios paulinos, nacidos todos ellos de una intensa preocupación religiosa, en una época de crisis espiritual.

En este sentido sería muy provechoso el análisis de la expresión léxica valdesiana, como los hay tan excelentes e ilustrativos del lenguaje paulino (35). En efecto, aun cuando resulta violento amoldar a esquemas establecidos lo que no se concibió como sistema, no falla el análisis del vocabulario: éste da resalte a las palabras claves, señala las voces afines y circundantes que las iluminan y matizan; por las acepciones y frecuencia de los términos religiosos, aquilata su importancia relativa en el pensamiento del autor y nos revela en qué luz vió las realidades fundamentales de la vida del espíritu.

Así no podemos leer la glosa valdesiana de Rom. 2,29 sin que nos llamen la atención dos voces repetidas, respectivamente, tres y cinco veces, y que aparecen muy a menudo a lo largo del comentario: *interior* y *exterior*. Es más: el análisis de letra-espíritu quedaría incompleto si no subrayáramos estas voces, que acompañan la antítesis paulina en relación también antitética y con polivalencia de significados. La oposición entre ἐν τῷ κρυκτῷ y ἐν τῷ φανερῷ (2,28) le da pie a nuestro autor para ponderar la diferencia entre el conocimiento de Dios y el juicio de los hombres. El Apóstol le arrastra a cada paso hacia la interioridad más íntima e intangible del ser religioso. Lo mismo San Agustín; por esto, ambos han sido siempre maestros de renovación interior; levadura que, una y otra vez, hace estallar la corteza de todo formalismo e hipocresía. A Valdés nadie le rehusará el mérito de intérprete fiel de San Pablo cuando coloca la fuente de la vida religiosa en «el ánimo pío, unido por amor con Dios» (pág. 34).

---

(35) Como, p. ej., la obra tan rica en investigación como densa de esfuerzo interpretativo del P. J. Dupont, *Gnosis/ La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul* (Brujas-París, 1949).

Pero la interioridad de San Pablo no es negadora del mundo exterior. Valdés tampoco lo es, en un sentido absoluto; pero en sus escritos y particularmente en los Comentarios, el acento cae sobre *interior* con menoscabo del otro término de la antítesis, lo *exterior* (36). Un estudio completo de su vocabulario llegaría a demostrar que letra-espíritu, carnal-espiritual, corporal-espiritual, exterior-interior son parejas sinónimas e intercambiables, y que para Valdés la letra equivale a la carne, a lo corporal y a lo exterior (nótese el nexo tan poco paulino entre carne y cuerpo).

¿Erasmo? ¿Lutero? Desde luego las analogías abundan y su misma abundancia apunta más bien a la dialéctica de una época que a una cadena de dependencias mutuas. Por lo que se refiere a la génesis del pensamiento valdesiano, me limitaré a hacer notar que la posición de *espiritual* frente a *corporal* y *exterior* aparece ya muy tajantemente en el *Diálogo de doctrina cristiana:* «es varón espiritual el que gusta e siente en las cosas spirituales y en ellas se deleita y descansa; y de las corporales y esteriores ningún caso hace» (33 r.). Por otra parte, Alfonso de Valdés, tanto menos especulativo que su hermano Juan y nada preocupado, al parecer, por la idea de la justificación por la fe, levanta justamente sobre la oposición fundamental exterior-interior toda su diatriba, punzante y concreta, contra las prácticas de devoción, y hasta su defensa de la política del Emperador frente a Clemente VII y Francisco I. Me parece, por tanto, razonable suponer que, mientras otros conceptos valdesianos (por ejemplo, toda la doctrina de la renovación y vivificación del «hombre antiguo» por la gracia) fluyen del comercio con el pensamiento paulino, la antítesis exterior-interior obsesionaba a nuestro autor aun antes que este comercio se hiciese tan íntimo. Constituye, en mi opinión, una de las discrepancias más radicales entre el intérprete y el texto. Por una paradoja de la suerte —y por el natural desarrollo de ciertas

---

(36) Véase cómo se va elaborando esta antítesis en los años críticos de Lutero, según nos lo revela el estudio de W. WAGNER, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luthers*, «ZfkTh» 61 (1937), págs. 29-98; ilustración excelente de la utilidad de los estudios léxicos. Nótese que el mismo Valdés se daba cuenta de esta objeción: «Tú destruyes las obras esteriores» (pág. 50), le hace exclamar a un hipotético adversario. Su defensa es que, en lugar de destruirlas, las «establecía» en la verdadera mortificación interior. Por una de tantas paradojas de la historia su doctrina floreció en Italia, a pesar de su falta de sentido jurídico y de su despreocupación por la estructura visible del cuerpo de la Iglesia.

tendencias espirituales— le cupo justamente a Valdés, que tanto se rebelara contra la intromisión de la filosofía en la interpretación de la Sagrada Escritura, el continuar y extremar una antítesis que lleva el sello de la dicotomía de los filósofos griegos entre el cuerpo y el alma.

MORREALE DE CASTRO

El llamado sentido típico ¿es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario? (*)

(En torno a una discusión de las Semanas Bíblicas Españolas de 1951 a 1953)

Introducción

El M. I. Sr. Dr. S. Muñoz Iglesias, Canónigo Teólogo de Madrid, expresó su punto de vista negativo en una Comunicación leída en la XIII Semana Bíblica Española (Madrid, septiembre de 1952), cuyo título era: «El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario».

Ya antes, en la XII Semana Bíblica Española (1), había manifestado su opinión negativa, en la que fué secundado por otros semanistas, dando lugar con ello a una viva discusión entre los asistentes y a una nota crítica del Rev. P. M. de Tuya, O. P., titulada: «El sentido típico, ¿es sentido bíblico?» (2), que no era otra cosa que una refutación de la opinión sustentada por el Dr. Muñoz Iglesias y que motivó la Comunicación mencionada de 1952, publicada

---

(*) El presente artículo refuta la opinión sostenida por el Dr. Muñoz Iglesias en nuestro mismo periódico. La Redacción, fiel a su propósito de dar cabida en sus páginas a todas las opiniones discutibles dentro del domga católico, acepta cualquier refutación de cualquier trabajo publicado en la Revista. Parece innecesario subrayar que en ningún caso se hace solidaria de las opiniones particulares de cada uno de los firmantes, ni toma postura en las discusiones que eventualmente puedan surgir en sus columnas. La Redacción.

(1) «Estudios Bíblicos», 10 (1951) 454-473 y «Revista Española de Teología», 11 (1951) 536-555.

(2) «Ciencia Tomista», 78 (1951) 571-574.

recientemente en ESTUDIOS BÍBLICOS (3), que vamos a analizar imparcial y objetivamente.

No debemos, sin embargo, comenzar sin dar antes las gracias al Dr. Muñoz Iglesias por haber suscitado tal discusión. En nuestra opinión, plácemes y no censuras merece quien remueve lo que le parece que no está bien asentado, para asentarlo definitivamente. Debiéramos siempre recordar que de la serena discusión es de donde sale la luz y que en materia científica tanto vale la autoridad cuanto las razones en que se apoya (4).

ANALISIS DE LA REFERIDA COMUNICACION

1) EL TÍTULO

Resulta a menudo difícil dar un título a un trabajo que, reflejando fielmente el sentir del autor, sea a la vez acertado: no sujeto a erróneas interpretaciones de parte del lector. Tal es el de la Comunicación que queremos analizar: «El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario». O sugiere la idea de dos sentidos típicos bíblicos diversos, lo cual no es exacto (5), o de que una narración, etc., que no tenía sentido típico en el Antiguo Testamento, lo pudiese adquirir en el Nuevo, como si las revelaciones posteriores hiciesen el sentido típico y no meramente notificasen (revelasen) que lo había.

Esta parece ser la mente del Dr. Muñoz Iglesias, defendida por él a través de todo el artículo, por lo que podría, en nuestro sentir, haber titulado su Comunicación, más ruda, tal vez, pero también más

---

(3) 12 (1953) 159-183.

(4) Se podrá, tal vez, decir que «en cosas de Fe» no es precisamente la razón lo que vale. No hablo de la razón, sino de «las razones». El que se demuestre que una cosa es «de Fe» es una contundente razón contra el adversario. La Sagrada Teología (y lo mismo puede decirse de los Estudios Bíblicos) se basa en la Fe: es sobrenatural; pero no deja por eso de ser ciencia (aunque sea sobrenatural).

(5) Prescindo de la cuestión de si puede o no haber tipos en el Nuevo Testamento, que es del todo distinta. De existir serían de naturaleza, al menos análoga a los del Antiguo Testamento. Cierto que, como veremos posteriormente, lo que el Dr. Muños Iglesias quiere decir equivale a *no es sentido bíblico en el Viejo (Antiguo) Testamento.*

claramente: «El llamado sentido típico no es sentido bíblico», o si se quiere, «No es inspirado» (6).

Pruebas de tal aserción

La principal es, sin duda, el concepto, que él cree ser el verdadero, de la causa instrumental: el instrumento, avalada con otras de menor cuantía.

Todo su trabajo puede verse resumido en el siguiente esquema-sinopsis:

SENTIDO TIPICO

- LO QUE
  - NO ES: no es sentido BÍBLICO (en el Antig. Testam.) = *Argum.*
    - interno: Causa instrum. humana.
    - externo:
      - Autoridades a su favor.
      - Refutación argum. contrar.
  - ES: explicación tipológica
    - Coppens; A. Gellin.
    - Muñoz Iglesias.

Argumento interno (principal del Dr. M. Iglesias): «La causalidad instrumental humana en la Sagrada Escritura».

Le expone así el Dr. M. Iglesias: «En rigor, las razones internas se reducen a una: el concepto católico de inspiración, que se resuelve en los de causalidad principal por parte de Dios y de causalidad instrumental por parte del hombre. Según la doctrina tomista de la instrumentalidad, el instrumento sólo ejerce su acción instrumental ejerciendo su propia acción (*securis scindendo facit lectum*). Y la acción propia del instrumento-hagiógrafo, que en la inspiración, Dios, como causa principal, eleva y aplica instrumentalmente, no es la facultad material de escribir determinadas palabras a las cuales Dios vinculó determinado sentido, sino el conjunto de facultades intelectivas, volitivas y ejecutivas, con las cuales Dios hace que el hagiógrafo *ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet et*

(6) Las aserciones de Cristo N. S. o de los Apóstoles en el N. T. se reducirían, en nuestro sentir, a meras acomodaciones, aunque *inspiradas*. Volveremos sobre esta cuestión, que es preciso aclarar, al final de nuestro trabajo.

recta mente concipiat et fideliter conscribere velit et apte infallibili veritate exprimat (7). De tal manera que la medida de la inspiración es la medida de la instrumentabilidad, y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo, que son las acciones propias del hombre empleado por Dios como instrumento.»

En nuestra opinión, hay en estas líneas del Dr. M. Iglesias algunas inexactitudes, singularmente aquella de que «la medida de la inspiración es la medida de la instrumentalidad, y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo, que son las acciones propias del hombre empleado por Dios como instrumento».

Ignoramos de dónde haya podido sacar dicha doctrina, que él llama tomista.

La causa instrumental de la Sagrada Escritura son los hagiógrafos: los escritores elegidos por Dios para colaborar, bajo inspiración divina, en esta obra.

Colaboran como escritores, como autores literarios (aunque secundarios).

Sabemos que el escritor (autor literario) 1) concibe su escrito (su obra) 2), quiere (se determina a) escribirlo y, finalmente, lo escribe: 3) ejecuta lo que ha pensado y querido escribir. Y Dios es autor principal de la Sagrada Escritura entera, porque con un influjo carismático suyo (*supernaturali virtute*) excitó y movió a cada uno de los hagiógrafos a escribir, y les asistió mientras lo hacían, a fin de que 1) concibiesen rectamente en su mente, 2) quisiesen escribir fielmente y 3) lo hiciesen aptamente, con verdad infalible, *todo* y *sólo aquello que Dios mandaba* (8); y los hagiógrafos autores secundarios, porque escribieron bajo ese influjo sobrenatural de Dios en todas sus potencias intelectivas, volitivas y ejecutivas de escritores literarios; pero de ahí a decir que el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo media un abismo.

Los Documentos Eclesiásticos dicen que la Inspiración divina (el influjo sobrenatural de la causa principal) hace que el hagiógrafo (la causa instrumental) conciba *rectamente*, no «intelligibilliter, clare dis-

---

(7) *Ench. Bibl.*, n. 110. Por errata escribe el Dr. Iglesias «recta mente» en vez de «*recte mente*».

(8) *Ench. Bibl.*, n. 110.

tinte o totaliter» *todo* y *sólo aquello que Dios quería comunicar por su medio,* «y que quiera escribir eso mismo fielmente» y no que la intención divina se vea coartada en el escrito inspirado a la intención del hagiógrafo, como parece suponer el Dr. M. Iglesias (9).

Prosigue argumentando el Dr. Muñoz Iglesias: «Sólo aquello es inspirado que es efecto instrumental del entendimiento y voluntad del hagiógrafo. Es así que el llamado sentido típico no es efecto instrumental de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo. Luego no es inspirado.»

No queremos discutir la mayor, aunque lo más recto hubiera sido decir: Sólo aquello es inspirado que Dios comunica por medio del entendimiento, voluntad y potencias ejecutivas del hagiógrafo. (O en mejor castellano: Sólo es inspirado aquello que Dios quiso comunicar, etc.)

Pero lo que sí hacemos es negar rotundamente la menor, aunque al Dr. M. Iglesias le parezca tan clara que se pueda dar por supuesta (10).

El llamado sentido típico es efecto instrumental del entendimiento (11), voluntad (y potencias ejecutivas, que se deja el Dr. M. Iglesias) del hagiógrafo: procede de Dios por medio del hagiógrafo, en cuanto tal.

Como una explicación (o prueba) de esa menor, tan clara—según

---

(9) Enciel. *Providentissimus* y *Spiritus Paraclitus,* principalmente «E. B.», núms. 110 y 461, respectivamente.

No queremos pasar por alto que nos parece inexacta la exégesis que en este lugar hace incidentalmente de Jn 11, 49-52. Los vers. 51-52 debieran en nuestra opinión, traducirse: Esto *no tanto* lo dijo por sí mismo (por su propia iniciativa: en su carácter individual) *cuanto* que siendo como era Pontífice aquel año (en aquella memorable ocasión) profetizó que Jesús debía morir por su Nación, y no solamente por su Nación, etc. El intermediario (y profeta) ordinario de Dios y el Pueblo era el S. Sacerdote Deut., 17, 8-11 (cf. J. A. Oñate: *El Reino de Dios, ¿tema central de Disc. escatol. del Señor*? Madrid, 1946, p. 72, nota 14, y U. Holzmeister: *Historia Aetatis N. T.,* Romae, 1938, p. 221, n. 268).

(10) La menor rectamente hubiera sido: «Es así que el llamado sentido típico no quiso comunicarlo Dios por medio de los hagiógrafos...», donde resalta más la falsedad o gratitud de dicha menor.

(11) Entendimiento, mejor que «inteligencia», que es la palabra empleada por el Dr. M. Iglesias y que se presta a malas «inteligencias».

él—, que se podría dar por supuesta, aduce el Dr. M. Iglesias la siguiente argumentación:

«Normalmente el hagiógrafo sólo entiende e intenta el sentido que directa e inmediatamente da a las palabras que emplea. En otros términos, su acción propia—intelectiva y volitiva—termina en el llamado sentido literal. Si las personas o cosas significadas directa e inmediatamente por las palabras significan algo más, que él no entienda ni intente, ese ulterior sentido les habrá sido impuesto inmediatamente por Dios, sin que medie la acción propia del instrumento, ni, por (lo) tanto, la acción instrumental, que se identifica con la propia del instrumnto. Luego el llamado sentido típico no es efecto instrumental de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo.»

Debiera tener en cuenta el Dr. M. Iglesias:

1) Que la inspiración hace que el hagiógrafo nos consigne lo que Dios quiere por su medio consignar y del modo y manera que El quiere (El escoge los instrumentos adecuados para sus fines y los eleva y aplica conducentemente).

2) Que no es necesario para la inspiración que el hagiógrafo se dé cuenta del hecho de la inspiración; más aún: es imposible sin especial revelación divina, no siempre concedida por Dios.

3) Que si no es necesario el darse cuenta (la conciencia) del hecho mismo de la inspiración para que el escrito sea inspirado, mucho menos será necesaria la conciencia (el darse cuenta) del hagiógrafo respecto de un sentido (en nuestro caso el típico) para que le haya o pueda haberle.

4) Que la existencia de dicho sentido no puede ser conocida por el hagiógrafo sin especial revelación, que no está obligado Dios a otorgar.

5) Que ello no obstante, el hagiógrafo es causa instrumental del sentido típico, pues éste es una ordenación divina, que llevan en sí mismas las cosas inspiradas hacia otras, que han de acontecer en tiempo posterior. El hagiógrafo, bajo la inspiración, concibió las cosas, que escribió *rectamente*: según el pensamiento de Dios: con dicha ordenación intrínseca (con tal modalidad), se diera cuenta de ello o no, y esto basta para que tal ordenación esté inspirada. En otras palabras: Esto basta para que pueda haber sentido TÍPICO inspirado y para que de hecho lo haya (12).

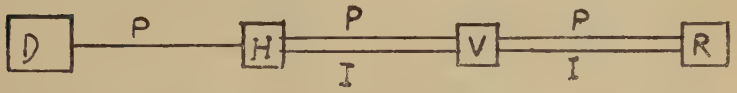
---

(12) Por eso no podemos estar con el Dr. M. Iglesias, cuando hablando del caso de Melquisedec, v. gr., dice: «Este no describirse algo (ni su

Al Dr. M. Iglesias debe parecerle clara su posición negativa, pero teme tal vez que no la hayan captado bien sus lectores u oponentes, y quiere explicarla intuitivamente con un gráfico.

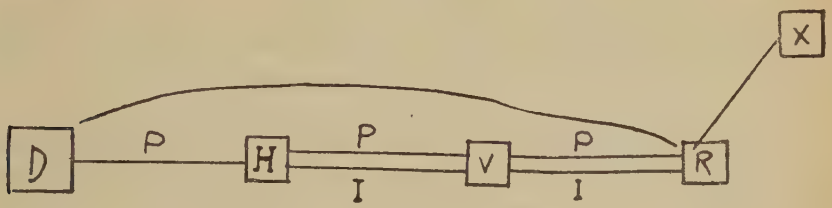
Sean—dice—:

D. : Dios. P. : causalidad principal.
H. : el hagiógrafo. I. : causalidad instrumental.
V. : las palabras (verba).
R. : las cosas (res).
X. : las realidades neotestamentarias, significadas típicamente en las palabras del Antiguo Testamento.



R es aquí el sentido literal, que es inspirado, porque es efecto de la causalidad principal e instrumental.

Supongamos ahora—nos dice—que estas cosas, R, significadas directa e inmediatamente por las palabras en sentido literal, tengan a su vez un sentido típico, impuesto por Dios, X, independientemente de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo (causalidad instrumental).



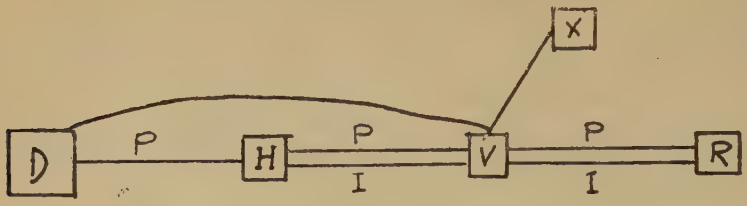
Este nuevo sentido es extrínseco a la inspiración. No es inspirado. Lo mismo da que recaiga sobre las cosas (concepto corriente de

---

padre, ni su madre, ni el principio ni el fin de sus días) no parece que pueda decirse inspirado.»

No es *el no describirse algo* lo que está inspirado, sino el describirse *tal y como se describe*: con aptitud para ser tipo de otra cosa futura y todo por ordenación del autor principal de la S. Escritura (por ordenación divina, plasmada en escrito por el autor instrumental: el hagiógrafo humano).

sentido típico, indicado en el gráfico anterior) como que recaiga sobre las palabras (*sensus spiritualis verborum de Patrizzi*).



Si es extrínseco a la actividad del hagiógrafo, tampoco es inspirado.

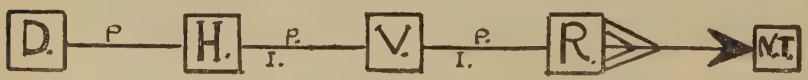
No acertamos a ver cómo el afán de claridad acaso haya ofuscado así al Dr. M. Iglesias.

«Supongamos—nos decía con sus gráficos—que estas cosas R, significadas directa e inmediatamente por las palabras en sentido literal, tengan a su vez un sentido típico, impuesto por Dios, X, independientemente de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo (causalidad instrumental). Este nuevo sentido es extrínseco a la inspiración: no es inspirado.»

Supongamos... Si se quiere suponer como un mero posible, es verdad la doctrina y bien hecho (para entenderla intuitivamente) el gráfico; pero si se quiere dar por un hecho (lo que ocurre de hecho en la inspiración divina) es TOTALMENTE *falsa*.

¿De dónde puede sacar el Dr. M. Iglesias que el sentido típico sea impuesto por Dios independientemente del entendimiento y voluntad del hagiógrafo?

Vamos a intentar explicar intuitivamente con su mismo gráfico lo que es el sentido típico y cómo no es independiente del entendimiento, voluntad y potencias ejecutivas del hagiógrafo (13):



(13) Nos permitimos modificar algo el esquema, porque la acción divina y la humana, en la inspiración, no son paralelas (como no lo son las de las causas principal e instrumental). La flecha indica, de algún modo, la dirección de complemento, por hablar así, que la cosa tiene hacia el Nuevo Testamento.

El sentido típico está embebido en el mismo sentido literal. El hagiógrafo ha colaborado en su formación con todas sus potencias de escritor, ni más ni menos que en el sentido literal. No importa que lo haya «entendido», que se haya o no dado cuenta de ello. El ha dejado las cosas con una relación, con una modalidad, con un vínculo, con una aptitud de significación hacia acontecimentos previstos por la mente divina, y esa relación, esa modalidad, ese vínculo, fué intentado por Dios y plasmado por El a través de la actividad literaria (instrumental) del hagiógrafo.

Intentemos explicarnos más claramente con un ejemplo.

Entremos en la sala de máquinas de un diario moderno: el «Daily News», de Nueva York, por ejemplo. Allí veremos unos 75 operarios trabajando cada cual en su linotipia. Uno de ellos se dedica tan sólo a componer titulares de letra gruesa; otro, subtítulos; otro, encabezamientos; otro, parte de noticiarios; otros, parte de artículos, pies de imprenta, etc. Cada uno entiende tal vez el sentido de las frases que está componiendo. Pero ¿qué relación tiene con el conjunto? Tal vez no. ¿Por qué aquellas letras tan grandes? ¿Por qué divididas en tal número de líneas o dejando tales espacios? ¿A dónde podrá colocarse aquella composición? ¿A qué viene aquella frase?, etc. Son preguntas que no sabría responder.

Pero aunque no se dé cuenta de la relación que tiene su composición con el conjunto del diario, no cabe duda que la tiene y que él ha contribuído a ponerla (la ha puesto al escribir a las órdenes del Redactor-jefe, que tiene la idea del conjunto y que ha distribuído la labor—el trabajo—por partes). Cuando esté el diario terminado no sólo el Director o Redactor-jefe podrán saber la relación de las partes al conjunto, sino los mismos linotipistas podrán ver la relación que guarda su composición con el todo (del diario completo). Podrían haberlo sabido antes si el Redactor-jefe les hubiese mostrado el conjunto; pero ni estaba obligado a ello, ni era necesario, ni tal vez conducente.

Traslademos el ejemplo a nuestro caso: Dios Nuestro Señor es el autor PRINCIPAL de TODA la Sagrada Escritura: el Redactor-jefe principal y total (y ÚNICO). Los hagiógrafos son los ejecutores parciales de la obra, bajo su inspiración, las causas instrumentales, pero parciales (cada uno de una parte). Tal vez comprendan el sentido natural y obvio (literal) de lo que están escribiendo, pero a buen seguro que no llegan a ver la relación que tiene lo que están escribiendo bajo la inspiración de Dios con el conjunto de toda la Biblia. Sería necesario para ello que el Señor les hubiera ya mostrado desde el

principio toda la obra, y ni estaba obligado a ello ni tal vez era conducente. Pero eso no quiere decir que ellos no hayan colaborado en su medida, bajo la divina inspiración, a plasmar las relaciones que Dios por su medio intentaba consignar. Al fin y al cabo el sentido de la Sagrada Escritura es *el que Dios quiso*, aun cuando fuese por instrumentos humanos, *consignar*; no el que dichos instrumentos quisieron o llegaron a comprender.

Aquí podríamos poner fin a nuestro trabajo, ya que los argumentos que aduce de autoridad o son discutibles (14) o no prueban lo que dicen. Y en todo caso sería la opinión de dos o tres autores solamente, de privada autoridad, que nada valen en comparación de la abrumadora autoridad del resto de los autores católicos de los Santos Padres acá. No merece refutación lo que va ya refutado anteriormente.

En cuanto a la respuesta a los «Argumentos de la crítica» al artículo del P. Tuya, O. P., podemos decir que resulta inadecuada, basándose únicamente en su opinión, que da por demostrada, lo que dista bastante de ser cierto. Confiesa no obstante que el modo de hablar de los Documentos Pontificios (15) no se ajusta a su tesis, pero esto—cree él—es porque como hasta ahora nadie había propuesto tal opinión, los Documentos no la habían podido tener, naturalmente, en cuenta.

«Ensayo de una explicación histórica de la tipología». Basado en unas afirmaciones de Coppens (16) y de A. Gellin (17), y, en su opinión, contraria a la existencia del sentido típico en el A. T., nos quiere decir ahora qué son los tipos.

Los autores citados expresan sus dudas sobre si la tipología del Nuevo Testamento no será otra cosa que una concesión (acomodación) a la exégesis rabínica entonces en boga (argumentos *ad hominem* para la mentalidad de los lectores o cosa parecida).

No tenemos inconveniente en admitir que a veces sí; pero de-

---

(14) Así, COPPENS mismo dice: *Dios establece, al margen de la conciencia del hagiógrafo*, etc. Al margen de la *conciencia* no es lo mismo que al margen *de sus potencias intelectivas, volitivas* y *ejecutivas*, ni mucho menos.

(15) *Divino afflante Epiritu*. AAS 31 (1943) 311; *Lettera all'Episcopato italiano*, AAS 29 (1941) 465-72.

(16) *Les harmonies des deux Testaments*, P. 1949.

(17) *Problémes d'Ancien Testament*, París, 1952.

cimos asimismo que otras veces no. Hay que estudiar con cuidado cada caso.

Que la tipología en los Santos Padres se reduce con frecuencia a «meras acomodaciones» nos parece cosa fuera de duda, y no queremos detenernos a demostrarlo.

Pero de todo esto lo que se deduce no es el que «no existe el sentido típico, como sentido estrictamente bíblico en el Antiguo Testamento», sino que debemos ser muy cautos en admitir sentidos típicos, limitándonos a hacerlo cuando verdaderamente conste su existencia en las fuentes de la Revelación.

Conviene, en nuestro sentir, distinguir bien sentido típico y exégesis típica. El sentido típico creemos que es doble: Particular: «La preordinación inspirada de ciertos (determinados) pasos del Antiguo Testamento hacia otros del Nuevo»; y general: la ordenación, también divinamente intentada, de todo el Antiguo Testamento, globalmente considerado, hacia el Nuevo. En este segundo opinamos que se funda la exégesis típica, que a su vez es asimismo doble: divina y humana, si se quiere inspirada y no inspirada, según que se encuentre o en la Sagrada Escritura o fuera de ella.

Nuestro pensamiento se expresa intuitivamente en el siguiente gráfico-resumen:

Distinción entre ...
- sentido TÍPICO (inspirado ... ...)
  - particular.
  - general.
- exégesis TÍPICA ... fundamento de la
  - divina (inspirada).
  - humana (no inspirada).

= Acomodación.

Para el Dr. M. Iglesias el «procedimiento tipológico» fué iniciado por los profetas y consumado por Cristo Nuestro Señor y los Apóstoles. Los profetas—según él—, por influjo de una meditación sobre ciertos hechos trascendentales de la historia y del mundo y del pueblo de Israel, descubrieron en la manera divina de actuar un designio persistente: ciertas «constantes providenciales». Y al colorar poéticamente la descripción de los tiempos mesiánicos, que entrevén, lo hacen con imágenes tomadas de la descripción bíblica de aquellos hechos claves en la hisoria del mundo o de Israel: Cuando venga el Mesías...; nueva creación de los cielos y de la tierra...; nueva destrucción del pecado por el Diluvio...; nueva salvación de los pocos

buenos que queden... ; nueva liberación a través de las aguas del mar Rojo ; nuevo maná... ; nuevas aguas, que brotarán de las rocas...

Viene Cristo. Y El y los Apóstoles argumentan legíticamente *ad hominem,* no de la Escritura en sí, sino de este revestimiento de reminiscencias bíblicas que la esperanza mesiánica había adquirido, de esta tipología artificiosa y poéticamente formada: «Yo soy la Luz... Si alguno tiene sed... Este es el Pan que ha bajado del cielo... El ser cristiano es una nueva creación... Antitipo del Diluvio os salva el Bautismo.»

A nosotros nos parece que en esta concepción del Dr. M. Iglesias hay algunas confusiones e inexactitudes.

Los profetas descubrieron... (en la Sagrada Escritura, sin duda), ¿algo que había o algo que no había? Si lo primero, tenemos el sentido típico ; si lo segundo, como ellos escribieron bajo la inspiración divina, y, por otra parte, no hay por qué no entender sus expresiones en sentido literal obvio, son una prueba manifiesta favorable al sentido típico. ¿Por qué no voy a poder pensar esto?

Además, si Cristo Nuestro Señor y sus Apóstoles así lo entendieron, ¿por qué voy a decir que se trata de un argumento *ad hominem?* ¿Qué es lo que me autoriza a ello?

Por otra parte, el Dr. M. Iglesias parece confundir *el tipo* con *el tropo.* «Yo soy la luz del mundo» es un tropo (sentido literal, aunque metafórico) y no un tipo. En «Este es el Pan bajado del cielo» se encierra un antitipo (del Maná) (Jn., 6, 31-58, y 1 Cor., 10, 1-6, 11), etcétera, y lo mismo puede decirse de los ejemplos que cita de los profetas, aunque por estar de una manera tan vaga, sin cita alguna de lugares, no nos detenemos a examinarlos en particular.

Que los Santos Padres exageraron el alcance de la tipología neotestamentaria... En nuestro sentir lo que hacen a menudo es exégesis tipológica, que es cosa distinta del sentido típico, pero que contribuye a veces (o puede contribuir al menos) a ilustrar e iluminar con nuevas claridades el verdadero sentido, aun literal. (Cf. «Cultura Bíblica», 8, 1951, 140 s.)

CONCLUSIONES

1) El Dr. M. Iglesias no llega a probar su tesis de la no existencia del sentido típico en el Antiguo Testamento. Y es que es muy difícil el papel de *obogado de causas perdidas,* por más talento que se derroche.

Resumiendo intuitivamente su trabajo, con la censura que a través del presente nos merece, tendremos el siguiente esquema:

SENTIDO TIPICO

- Lo que ....
  - No es: no es sentido *bíblico* (en el Ant. Testamento) *Argum* ... ...
    - interno: Caus. instrumental: *falsa noción.*
    - externo ...
      - Autoridades favorables: *ineficaces.*
      - Refut. argum. crítica: *inadecuada.*
  - Es: explicación tipológica ... ...
    - Coppens, Gellin, Muñoz Iglesias: *incompleta* y confusa.

2) Que, aunque parezca elemental, muchas veces conviene recordar que se debe distinguir entre:

- Sentido ... ...
  - literal ... ...
    - propio ... ...
    - impropio: *trópico* ...
  - TÍPICO ... ...
    - particular ... ...
    - general ... ...

  → inspirado.

Exégesis tipológica ... ... → fundamento de la
- inspirada.
- no inspirada

(útil en Hermenéutica).

3) Que lo bueno de la opinión del Dr. M. Iglesias y sus seguidores está en que nos recuerda una vez más que el sentido TÍPICO es *de estricta interpretación* y en la franqueza con que expone sus ideas, lo cual es digno de todo encomio.

JUAN-ANGEL OÑATE
(Lectoral de Valencia)

Testimonios coptos de la aparición de Cristo resucitado a la Virgen

Se ha puesto de relieve el testimonio de la tradición teológica y exegética occidental en favor de la opinión de la aparición de Cristo resucitado en primer lugar a la Virgen, aunque los Evangelios no hagan la menor alusión a ella. Es una piadosa opinión que encuentra la aquiescencia del más puro sentido cristiano. No se duda de ello, aunque no podamos fundarnos en la Sagrada Escritura (1). La misión de los Evangelios de poner de relieve el testimonio apostólico de la resurrección de Cristo no obligaba a dar a conocer el testimonio de la Madre, pues como dice Lagrange «María pertenece a un orden trascendental, en el cual está asociada como Madre a la Paternidad del Padre de Jesús» (2).

Por otra parte se había afirmado que esta doctrina no había encontrado el mismo eco en la piedad de la Iglesia de Oriente hasta el siglo IX. Ciro Giannelli ha salido al paso de esta opinión ya común para demostrar que la Iglesia griega tiene tanto derecho o más que la occidental a que le sea reconocida también la defensa de esta piadosa creencia (3). Los testimonios por él aducidos, por cierto no en

---

(1) Algunos lo han negado en la antigüedad, el principal S. BUENAVENTURA. Entre los Padres reina gran silencio. Sólo se citan dos poetas: SAN PAULINO DE NOLA y SEDULIO. La opinión fué difundida sobre todo por los predicadores populares del siglo XV, y después del Concilio tridentino se hace común. Alguno modernamente la ha negado, por ejemplo: F. TALLACHINI, en «Palestra del Clero», Rovigo, 19-I (1940), 201-202. Véase un resumen de la cuestión en HOLZMEISTER: *Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit*, «Verbum Domini» 22 (1942), 97-102.

(2) LAGRANGE: *L'Evangile de Jesus-Christ* (4 ed., París 1929), p. 586.

(3) C. GIANNELLI: *L'apparition du Christ ressuscité á la Vierge, en Mélanges Martin Juge*: «Revue des Études Byzantines» 11 (1953), 106-119.

crecido número, podrían quizá aumentarse con el examen de la tradición litúrgica, como se deduce ya de sus mismas páginas, en las que se hace alusión a esta tradición en los libros litúrgicos de la Iglesia griega (4). La lectura de su trabajo nos induce a dar a conocer algunos textos de la tradición copta, que hemos encontrado en nuestros estudios, sin haber precisamente investigado sobre el tema, que a no dudarlo podría ser ilustrado mucho más ampliamente.

Para empezar por los primeros con que nos encontramos, aunque no los más antiguos, se nos ofrecen algunos testimonios de la Cadena copta a los Evangelios (5). En un escolio a Lucas, 2, 42-46, atribuído a Cirilo de Alejandría, en los tres días que el niño Jesús pasó en el templo separado de sus padres, el exegeta ve una imagen de los tres días que había de pasar en el sepulcro, y añade: «Después de tres días apareció de nuevo a los suyos y conversó con ellos. De igual modo también hizo después de la resurrección cuando *apareció en primer lugar a su Madre* y después a sus discípulos» (6).

La frase, dicha como de pasada y en un contexto donde nadie puede presumir de hallarla, es importante y pone este texto, por lo menos aparentemente, fuera de toda confusión con alguna de las mujeres que fueron al sepulcro, como es el caso de la conocida exposición del Crisóstomo, que identifica a la Virgen con María de Santiago (7).

Aparentemente, decimos, como hemos de ver inmediatamente. Esta confusión se advierte en otro escolio a Juan, 19,25, atribuído a Severo de Antioquía, sobre las mujeres que están al pie de la cruz del Señor. Dice el texto bohairico: «El evangelista nombra a tres mujeres; esto es, a la Madre del Señor, a la hermana de su Madre María de Cleofás y a María Magdalena, de la cual había sacado siete diablos. Pues María de Santiago y María de José es la misma Madre

(4) Hay que notar, no obstante, que el carácter de las composiciones litúrgicas no permite ser abundante en tradiciones no fundadas en textos. Así, la liturgia romana no se hace eco de esta creencia. Por lo tanto, no es extraño el silencio que ha practicado la antigüedad. Y aun los mismos exegetas y teólogos suelen reservar una sola línea para hacer mención de ella.

(5) Editada por P. DE LAGARDE, *Catenae in Evangelia Aegytiacae*, Gottingae, 1886. El códice que la contiene es del año 888-889.

(6) LAGARDE: *op. cit.*, p. 127, 36 ss.

(7) SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Homilia 88, alias 89, in Mt.* (*PG.* 58, 777).

del Señor, porque ella cuidó de Santiago y de José, cuando eran niños, en la casa de José» (8). Esta explicación, como se ve, nace de la cuestión propuesta en el género exegético *De quaestionibus et solutionibus,* tan frecuente en la antigüedad, sobre las diferentes mujeres que se encuentran al pie de la cruz según Juan, 19,25, y Mateo, 12,56. El escolio es verdaderamente de Severo, quien trata esta cuestión en su Homilía Catedral 77, en la cual precisamente hace uso de esta misma confusión que el Crisóstomo para afirmar la aparición de Cristo resucitado en primer lugar a su Madre (9).

Otro escolio a Juan 20,1 ss., también bajo el nombre de Cirilo, da la misma explicación, fundándose en esta ya tradicional confusión: «Cuando el Señor resucitó a media noche, se apareció en primer lugar a María Magdalena y a María de Santiago, la cual es la Theotokos, cuando les dijo: Alegraos; se cogieron de sus pies y le adoraron» (10). No hemos sabido hallar esta opinión en Cirilo ni hemos visto su nombre entre los que afirman la aparición de Cristo a su Madre. Pero de ser suyo el escolio habría que ponerlo en rela-

(8) LAGARDE: *op. cit.*, p. 225, 10 ss.

(9) Publicada por M. A. KUGENER-E. TRIFFAUX: *Les Hamiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche. Homélie LXXVII,* en griego, y dos versiones siríacas, en *Patrol. Or.*, 16,763-862, París 1922. Se encuentra también en *PG.* 46,628-652 bajo el falso nombre de Gregorio de Niza, y en COMBEFIS, *Graeco-lat. PP. Bibliothaecae Novum Auctarium,* II París 1648, pp. 743-774, bajo el nombre de Hesiquio de Jerusalén. El texto relacionado con el escolio, en *PO. vol. cit.*, p. 810, aunque el texto copto es más preciso y detallado. El autor supone que Santiago y José son hijos del primer matrimonio de S. José, según la falsa opinión de algunos antiguos. Pero habla mejor que el escolio de la misma Cadena a Marcos, 16,2 ss., atribuído a San Epifanio de Chipre: «Cuando Marcos hace, pues, mención de las cuatro veces que las mujeres fueron al sepulcro, dice de esta manera: *Cuando salió el sol, fué María la Magdalena con María de Santiago y Salomé.* Pues María de Santiago y María de José es la misma Madre de Nuestro Señor Jesús. Porque Santiago y José y Simón y Judas fueron hermanos, según la carne, de Nuestro Señor...» (LAGARDE, *op. cit.*, p. 11427 ss.). Falsa expresión que es contra la mente y las mismas palabras de Epifanio, aunque el escolio se inspira sin lugar a dudas en su *Panarion, Haeresis LXXVIII,* 7-8 (PG. 42,708-712), donde defiende la falsa opinión de tratarse de hijos de San José. Véase también ANASTASIO SINAITA, *Quaestiones,* CLIII, (PG. 89,809-814) y otros textos relacionados con este escolio de Epifanio citados por K. HOLL, *Epihanius, Ancoratus und Panarion,* III, Leipzig 1933, p. 457 (Corpus de Berlín).

(10) LAGARDE: *op. cit.*, p. 227,11 ss. El escolio comenta no obstante Mt. 28,9.

ción con el anterior citado en el evangelio de Lucas. Aunque creemos que el catenista depende más bien de la explicación de Severo de Antioquía o del Crisóstomo. De todos modos, estos testimonios pueden perfectamente valer para demostrar la creencia de la Iglesia oriental en esta aparición, aunque exegéticamente nacen de una confusión sin fundamento y aun en contradicción con la letra de los evangelios.

Los textos hasta aquí citados pueden pasar con intención de exégesis por hallarse en una Cadena exegética, aunque dependan de anteriores homilías griegas. Pero la opinión que ellos suponen se halla también en otros textos de otro carácter literario: el homilético. La homilía copta tiene, en general, un carácter compósito; junto al desarrollo del tema que es motivo de la exposición parenética, incluye otras varias narraciones sin conexión con la materia de la homilía, y ama la inclusión de tradiciones inspiradas en los apócrifos, cuando no en antiguas leyendas populares. Aunque se trate muchas veces de traduciones del griego, la homilética copta acostumbra tratar su texto con máxima libertad y añadir narraciones de fantasía del gusto de los oyentes. Así podemos ver esta opinión, cuya exposición nos ocupa, en un Panegírico de los tres Jóvenes de Babilonia, tema tratado repetidas veces en la homilética y en la hagiografía coptas, que se mueven alrededor de la conocida iglesia de Trispetis, en Alejandría. Junto a otras piezas con atribución dudosa o falsa a determinado autor, se encuentra el Panegírico acéfalo del códice Vaticano Copto LXIX, ff. 103 -124 en dialecto boháirico, editado por De Vis (11). Sin conexión con el tema, el homileta, hablando de Cristo resucitado, dice: «El Salvador dió también la salutación a la Theotokos antes que a todas las mujeres, diciéndole: Salve, Madre mía. Le dió el gozo eterno en cambio de las aflicciones que había soportado viéndole clavado en la cruz y de las audacias que habían cometido con él» (12).

Aquí no hay confusión con María de Santiago, aunque es posible

(11) H. DE VIS: *Homélies coptes de la Vaticane*, II. COPTICA, consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani, vol. V, Hauniae 1929. Hay también fragmentos en Leipzig y en el Cairo, pero de otra recensión. Ambas formas bohíiricas no son más que una transposición del sahídico. Esto nos da idea de la difusión de estas tradiciones.

(12) DE VIS: *op. cot.*, p. 113.

que el autor se inspire en alguna homilía griega que la tuviera. Por lo menos es evidente que el homileta conoce a Severo de Antioquía, a quien cita un momento antes del fragmento de referencia, y su exposición hace pensar en la citada Homilía Catedral 77 del Patriarca.

Este tema no podía faltar en la literatura apócrifa. Así lo vemos tratado en el apócrifo copto *Evangelio de Bartolomé,* el cual hay que considerar ciertamente como dependiente de una antigua redacción, pero también como una recensión metafrástica, con notables diferencias, de gusto copto, de esta forma griega primitiva, existiendo ya en el siglo III, y aun, según Kroll, en el II (13). Según el apócrifo, la Virgen va al sepulcro y dirige al jardinero Filógeno la pregunta que el Evangelio de Juan pone en boca de la Magdalena: «Si tú has tomado el cuerpo de mi Señor, dime dónde lo has puesto, sin temor, y yo lo llevaré.» Filógeno describe las maravillas de que ha sido testigo durante la resurrección, y terminada su narración, el Salvador viene en medio de ellos, se aparece a su Madre y se cruzan entre ambos salutaciones inspiradas en la literatura gnóstica, ambiente de donde ha nacido el apócrifo. Después dirige a María una larga salutación en el género tradicional del *Salam* o *Malké,* de tan frecuente uso después en la literatura etiópica, con reminiscencias gnósticas también al final. Por fin el Hijo da a su Madre el encargo de anunciar su resurrección a sus discípulos. La Virgen cumple el encargo y recibe de Pedro la felicitación por haber sido la primera en haber visto a Cristo resucitado (14).

Es también digno de ser notado en relación con el tema que, se-

(13) Cfr. A. WILMART-E. TISSERANT: *Fragments grec et latins de l'Evangile de Barthélemy,* «Rev. Bib.» (1913), 161-190; 321-368, que hacen la redacción copta del siglo IV. Cfr. «Enciclopedia Cattolica» del Vaticano, II (1949), 919-920.

(14) Cfr. P. LACAU: *Fragments d'Apocryphes coptes,* en *Memoires Inst. Franc. Arch. Orient. du Caire,* IX. Caire, 1904. Texto en p. 52, trad. p. 70-71. Puede verse también el mismo apócrifo con la misma serie de alabanzas, pero en orden diferente, en W. BUDGE: *Coptic Apocrypha in the dialec of Ufper Egypt.* Oxford, 1919, pp. 1-48, según el códice Brit. Mus. Or. 6804, que representa otra recensión más simple quizá que las dos señaladas en la publicación de LACAU. Para el material, aunque la reconstrucción formal del apócrifo no sea feliz, es más asequible. E. REVILLOUT: *Les apocryphes coptes* I: *Les Évangiles des Douze Apôtres et de Saint Barthélemy, PO.* II, París 1907, pp. 185 ss.

gún el *Evangelio de Bartolomé*, la Virgen se encuentra entre los Apóstoles en Galilea en la aparición oficial prometida a los discípulos, según los evangelios canónicos, como puede verse en el fragmento de la segunda recensión sahídica publicada por Lacau (15).

El apócrifo está lleno de inconexiones, por lo menos en su forma copta. Pero no parece que aquí haya la menor confusión con María de Santiago. En la enumeración de las mujeres que se encuentran delante del sepulcro, de ella dice que Jesús *la había salvado de las manos de Satán* (16), lo cual no puede decir ni un pobre autor de apócrifos refiriéndose a la Virgen. Lo que se dice de María de Santiago es pura invención de la fantasía del autor, quizá tomando motivo de la narración de Lucas, 8, 2-3, como vió ya Lacau (17). Como consecuencia de estas inconexiones, la Virgen no tiene presentación en el relato. Si por una parte, al recibir la aparición de Cristo, la Virgen parece encontrarse entre las mujeres, y aun Bartolomé y Filógeno, por otra, ella sola recibe el encargo de anunciar su resurrección y merece de Pedro la felicitación por haber sido la primera en haber visto a Cristo resucitado. Por lo menos, el papel desarrollado por la Virgen en esta escena es preeminente y único. ¿No sería, pues, el apócrifo, en esta parte, testimonio de una antigua tradición doctrinal, o, por lo menos, no habría expresado el más genuino sentido cristiano de tratarse de una aparición peculiar a la Virgen, a ella sola reservada? Por tratarse de un apócrifo nacido en un ambiente sincretista su testimonio no tendría un valor menos interesante.

Sea de ello lo que fuere, una cosa nos parece perfectamente lícita: considerar esta opinión de la aparición de Cristo en primer lugar y en reservadísima escena a la Virgen Madre como muy arraigada y difundida en la Iglesia oriental. La exposición exegética defectuosa y la existencia documentada en los apócrifos y en una homilética muy superficial, que suele inspirarse en relatos maravillosos del gusto de un auditorio no culto, son consecuencia de un prejuicio no laudable: no contentarse con la tradición para probar la fe y del intento de hallar un argumento escriturístico para todos los dogmas. Pero esta misma exageración prueba la existencia de esta piadosa

(15) LACAU: *op. cit.*, p. 77.
(16) LACAU: *op. cit.*, p. 69.
(17) LACAU: *op. cit.*, p. 69, nota 3.

opinión, la cual no ha nacido de la literatura apócrifa ni ha sido fundada en una exégesis falsa, sino que, por el contrario, les ha dado origen. El mismo Crisóstomo, máximo representante de la exégesis ponderada, con su identificación, nada feliz, de María de Santiago con la Virgen prueba que esta opinión estaba en el corazón de la Iglesia y a ella quiso dar un argumento escriturístico.

Dom Paulino Bellet, OSB.
Monje de Montserrat

Lovaina, marzo 1954.

Importante hallazgo bíblico (*)

Relación de manuscritos bíblicos de gran valor descubiertos en los fondos de la Biblioteca del Seminario Teológico judío de Nueva York por el P. Alejandro Díez Macho, M. S. C., Catedrático de la Universidad de Barcelona

Mss. babilónicos no procedentes del Yemen.

A. cartaceos:

1. Ms. 597. Box E, Envelope P: Fragmento del Levítico en vocalización superlinear babilónica complicada. Siglo xi. Es el primer ms. bíblico babilónico «en papel» que se conoce.

B. en vellum:

2. Ms. C, f. 1. Pequeño fragmento perteneciente al material no clasificado de la Biblioteca.
3. Ms. K, f. 1. Pequeño fragmento perteneciente al material no clasificado de la Biblioteca.

Mss. babilónicos procedentes del Yemen.

A. cartaceos:

4. Ms. 456. Contiene desde el Salmo 22 hasta el Sl. 139 en hebreo, con puntuación babilónica simple, corregida sistemáticamente por un yemení.

(*) Mientras el P. Díez Macho prepara la publicación de un estudio detallado sobre este importante descubrimiento, nos apresuramos a comunicar a nuestros lectores esta relación sucinta del contenido de los manuscritos encontrados.—*La Redacción.*

Son 133 folios en papel. Siglo xv. Segundo ms. babilónico en papel conocido.

5. Ms. 430 B. Contiene el texto hebreo de varios salmos y fragmentos de Proverbios y Ecl. Vocalización babilónica simple. Siglo xv-xvi. Muchas infiltraciones yemeníes.

Consta de 16 hojas de papel. Es el tercer ms. babilónico cartáceo conocido.

B. en vellum:

6. Ms. 152. Contiene el Génesis menos los cuatro primeros capítulos en hebreo, arameo de Onqelos y árabe. 131 folios. Siglo xiii. Vocalización babilónica simple. Hasta ahora se conocían sólo 11 folios del Génesis en texto babilónico. El Targum ofrece un texto babilónico muy depurado.

7. Ms. 133 a. Contiene Lev. 7,33-Deut. 32,21 en hebreo y Targum en vocalización babilónica superlinear simple, pura en arameo y yemenizada en hebreo. 102 folios. Siglo xiii.

8. Ms. 131. Contiene casi todo el Deuteronomio en hebreo y arameo en vocalización babilónica simple, muy buena en el Targum. 34 folios. Siglo xii.

9. Ms. 153. Contiene Ex. 3,22-8,15 en hebreo, Targum y árabe. La vocalización babilónica simple no es tan pura como en los anteriores, ni siquiera en arameo. 12 folios. Siglo xiii.

10. Ms. K, fols. 2-3. Contiene Ex. 34-35,5 en hebreo y arameo en vocalización babilónica.

11. Ms. K, fol. 4. Contiene Lev. 25,24-40, en hebreo y Targum en vocalización babilónica. Siglo xii.

12. Ms. J, fol. 1. Contiene Génesis 9,8-10; 9,12-14 en hebreo y arameo, éste en babilónico. Siglos xiii-xiv.

13. Ms. J, fols. 15 y 17: Num. 7,71-8,10; 8,11-9,8 El Targum es babilónico. Siglo xiv.

14. Ms. 230 a, fols. 29-30. II Sm. 22,51-23,17; I Re. 1,2-25 hebreo y arameo; texto babilónico. Siglos xii-xiii.

15. Ms. 230 a 11. Contiene Jos. 8,21-9,3 en tradición babilónica pura en hebreo y arameo. Siglo xii.

16. Ms. 229. Jue. 16-17 hasta el fin, y I y II de Sm. hasta II Rey. 5,21. 113 folios. Hebreo y arameo en tradición babilónica.

17. Ms. 240. Contiene Is. 35-38; 40-42; 43. 16 folios de los siglos xii-xiii en excelente vocalización babilónica para hebreo y arameo.

18. Ms. 508, fols. 28-29. Job. 23,7-13; 36,32-24. Hebreo y arameo en texto babilónico.

19. Ms. 422. Contiene texto babilónico de las partes arameas de Daniel y Esdras. 10 folios. Siglo XIV.

Mss. con puntuación palestinense.

20. Ms. 403, fol. 2.
21. Ms. 594, Box B, Envelope 12.
22. Ms. 504, fol. 11.

Valoración de los manuscritos babilónicos

Valoración cuantitativa.

Representan más folios que todos los folios de la Biblia babilónica hasta el presente conocidos.

Valoración cualitativa.

a) Se trata de una «nueva» familia de mss. bíblicos, que hemos bautizado «mss. babilónico-yemeníes»: babilónicos, porque el texto procede de mss. con texto consonántico y vocálico usado por los judíos de las academias de Babilonia o Mesopotamia (Sura y Nehardea); «yemeníes», porque han sido escritos en el Yemen, o, por lo menos, por escribas yemeníes. Lo importante no es que sean yemeníes. sino babilónicos.

b) Respecto a la pureza del texto hay que distinguir entre texto arameo y hebraico: el texto arameo —que es lo que llamamos Targum— es puro texto babilónico; pero el texto hebreo, en la mayor parte de los mss., tiene infiltraciones o complementos vocálicos del sistema yemení, debidos estos complementos a que los mss. babilónicos no señalan todas las vocales.

Pero aun con estas infiltraciones no se podrá prescindir en adelante del texto hebraico de estos mss., que tienen variaciones babilónicas constantes. El mss. 456 tiene, por ejemplo, muchas lecciones variantes coincidentes o con la LXX o con San Jerónimo.

c) Dentro del campo targúmico —o texto bíblico arameo— estos mss. representan el descubrimiento del Targum de Onqelos —traducción aramaica del Pentateuco— en su texto consonántico y vo-

cálico originales, a saber: babilónicos, que se consideraba perdidos y que desde cuatro años andábamos buscando. Por primera vez se podrá editar el Targum de Onqelos en su forma primigenia.

d) Se ha recuperado también la forma original del Targum de gran parte de los libros históricos del Viejo Testamento.

Procedencia de los mss.

Estos mss. se conservan en la Biblioteca del Seminario Judío de Nueva York. La mayor parte de estos mss. babilónico-yemeníes pertenecen, dentro de la Biblioteca, a la colección que lleva el nombre del Rabbi Enelow. Una señora (Nathan Miller) honró la memoria de este rabbi regalando a la Biblioteca una extensa colección de mss. yemeníes que compró al librero señor Frankel, el cual había adquirido estos mss., que habían traído a Viena desde el Yemen, los señores Schwager y Halper. Estos mss. hace muchos años yacían inexplorados en los ricos fondos de la Biblioteca del Seminario Teológico Judío, que es la mejor Biblioteca para «Hebraica y Judaica» en todo el mundo, sólo superada por la Biblioteca Bodleyana, de Oxford.

A. Díez Macho

NOTICIARIO

VII Centenario de la Universidad de Salamanca

SEMANA BIBLICA

La Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, durante los días 27 de abril al 7 de mayo del año en curso, ha celebrado una Semana Internacional de Estudios Superiores Eclesiásticos como clausura del VII Centenario de la Universidad Salmanticense.

Cuatro fueron las secciones en las que se trabajó simultáneamente: primera, la de Sagrada Escritura; segunda, la de Filosofía y Teología; tercera, la de Derecho Canónico; cuarta, la de Espiritualidad.

En la presente reseña nos limitamos a la sección primera, la de Sagrada Escritura.

Tentador era el tema general propuesto: *Los géneros literarios bíblicos*. Los españoles que, año tras año, venimos asistiendo a las Semanas Bíblicas del Instituto «Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, hemos tocado repetidas veces este tema, más o menos parcialmente, como puede verse por las reseñas de nuestras Semanas y por los artículos que de ellas salieron y que vieron la luz pública en los últimos diez años, bien en esta revista de ESTUDIOS BÍBLICOS, bien en otras. Ahora íbamos a tener la oportunidad de contrastar nuestras opiniones con un buen número de ilustres escrituristas extranjeros, algunos de fama mundial. Y ello era realmente halagador.

El programa estaba muy bien formulado y mucho esperábamos los escrituristas de su realización. En general, hemos de decir que ésta satisfizo plenamente a los asistentes. La mayoría de los trabajos fueron magistrales, sobre todo como exposición sistemática del estado

actual de cada cuestión. Sin embargo, ni todos lograron aportar nuevas luces —algunos sí lo hicieron— para la solución del problema de los géneros literarios, ni tampoco sabríamos decir si el resultado de algunos fué el apetecido y no defraudó. Desde luego, no por incompetencia de sus autores, sino por no ceñirse el ponente estrictamente al tema o por no tener en cuenta lo que desde hace años, como hemos indicado, venimos discutiendo los escrituristas españoles en nuestras Semanas anuales.

A nuestro modo de ver, los que acudimos a Salamanca deseábamos conocer nuevas orientaciones, o mejor, aportaciones a la descripción exacta y precisa de cada género literario bíblico y a sus respectivas leyes o cánones, y dentro de cada género descubrir los procedimientos literarios de que los autores contemporáneos, bíblicos o extrabíblicos se sirvieron, para así determinar mejor cuáles son las notas esenciales y características de este o de aquel género y cuáles son los procedimientos o maneras concretas de desarrollar esos géneros en la práctica. Sólo por ese camino quedará resuelto el problema. Porque no se trata ya de demostrar la existencia de los géneros literarios en globo, como en cualquier otro libro antiguo o moderno, sino de señalar sus notas esenciales, sus cánones, sus procedimientos. Cuando esto se consiga plenamente, el conocimiento de un género literario será para el exegeta, no un auxiliar poderosísimo, sino la clave principal que le llevará a la verdadera inteligencia de lo que el hagiógrafo y Dios quisieron decir.

Este es el fondo del problema, cuya solución vendrá —como dice el Sumo Pontífice en la *Divino afflante Spiritu*— «solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas de Oriente». A ello quiso, sin duda, colaborar la Pontificia Universidad de Salamanca con la organización de esta Semana. Lástima que algunos ponentes —pocos—, en vez de enfocar la cuestión directamente sobre cada género literario, insistieran en exponer la doctrina contenida en cada libro sagrado, que ya debían suponer conocida de los oyentes, o se limitaran a leernos textos de literaturas antiguas que pueden verse en cualquier Manual y en ediciones a todos asequibles, sin sacar partido de esta lectura para el problema fundamental que se proponía. A pesar de ello, la mayoría de los ponentes centraron bien su trabajo, y por eso la Semana resultó, no sólo más o menos brillante, sino realmente utilísima.

La presente reseña de las ponencias podrá ser un índice de cómo vió cada ponente el problema que se le había propuesto y las solucio-

nes que a él aportó. Damos un amplio resumen por si tardara en aparecer el volumen impreso que contendrá las conferencias pronunciadas. Sin embargo, es menester indicar que esta reseña se funda *únicamente* en las notas que íbamos tomando mientras escuchábamos los trabajos. Y por lo mismo, si en alguna ocasión nuestra pluma no refleja fielmente el pensamiento de cada autor, rogamos de antemano que se nos disculpe.

La controversia sobre los géneros literarios bíblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros días, por el Rdo. P. Juan PRADO, C. SS. R., colaborador del Instituto «Arias Montano», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

La controversia sobre los géneros literarios surgida a fines del siglo pasado nace de un sincero deseo de defender la verdad de la Biblia, principalmente la verdad histórica, y por eso viene a ser un homenaje a la palabra de Dios.

Mas la expresión «géneros literarios» puede entenderse de tres maneras diferentes: como forma peculiar de tratar un tema; como expresión externa o manera de escribir una obra, y concretando la expresión a la Historia, las distintas maneras de presentarla (narración popular, narración libre, etc.), dentro de los autores bíblicos, según propusieron algunos exegetas al iniciarse la controversia. Este último aspecto es muy complejo y difícil, especialmente después de haberse enconado la cuestión en la época del modernismo, por su misma extensión y por sus interferencias con otras disciplinas eclesiásticas. El P. Prado presenta una orientación bibliográfica de la cuestión, señalando las obras de Hummelauer y de Lagrange, las de Prat y Bonaccorsi, con las de sus impugnadores. Entre los españoles destacáronse Murillo y Orejón, más conocido el primero, si bien el segundo tuvo atisbos de acierto indiscutible.

A continuación, el P. Prado abandona el estudio directo de los escritores católicos de ambos bandos y prefiere seguir la historia de la controversia, no a base de las obras de aquéllos, sino guiándose por los documentos pontificios referentes a ella, directa o indirectamente, desde la *Providentissimus* hasta la *Humani generis*. Va enumerando las diversas posturas de los autores católicos que ocasionaron estas intervenciones de la Santa Sede, para concluir que son estos documentos los que han logrado en el campo católico el equilibrio actual. Con él queda terminada la controversia en el terreno de los principios. Pero queda abierta respecto de ulteriores investigaciones concretas, sin más limitaciones que la caridad y la sumisión a la autoridad de la Iglesia. Y observando fielmente estas consignas, la fe y la piedad nada tendrán que temer del estudio de los géneros literarios.

Inspiración y géneros literarios, por el R. P. Manuel TUYA, O. P., catedrático de la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

Con esa vivacidad que el P. Tuya sabe imprimir a su palabra hablada, trató de la cuestión que se le había encomendado. Quizá no pocos oyentes —así al menos lo pensábamos nosotros—, guiados por la enunciación del tema y por los precedentes históricos de las controversias habidas desde el siglo pasado en el campo católico, esperaran de él un estudio más directo sobre cómo se compaginan entre sí los diversos géneros literarios y la inspiración bíblica, y particularmente si se salva o no el genuino concepto de inspiración, y en qué grado, en cada género literario propuesto desde dicha época hasta nuestros días. El P. Tuya prefirió llevar la cuestión por otro camino Y si no tocó el punto que esperábamos, nos brindó en cambio una magnífica conferencia sobre las relaciones existentes entre la inspiración divina, por un lado, y la mentalidad del autor humano, del autor semita, por otro. Su trabajo no fué, pues, un estudio de fondo histórico analítico, sino un estudio de tipo psicológico.

Recuerda primeramente la «sincatábasis» o condescendencia divina en darnos la Sagrada Escritura y cómo esa acción carismática de la inspiración se acomoda a la psicología de cada autor y a los géneros literarios que sean honestos y no impliquen error. Considera luego la estructura mental, psicológica, de los autores orientales ; sus modismos e idiotismos, y otros aspectos de la psicología de los hagiógrafos. Son cuestiones previas a todo género literario y que no lo constituyen propiamente, pero que han de ser tenidas en cuenta.

Especial atención merece el modo peculiar de concebir y escribir la Historia que tienen los orientales. Sólo son inspirados aquellos aspectos de un hecho que el hagiógrafo considera, y sólo ellos son la medida de la verdad que se nos transmite. Por eso el juicio práctico que el hagiógrafo quiso expresar acerca de un hecho es sobre lo que cae sustancialmente el influjo inspirativo, pudiendo darse el caso de que no tuviera sobre ese hecho ningún juicio teórico determinado o que lo tuviera erróneo. Por consiguiente, si el hagiógrafo, a fuer de oriental imaginativo, intentara tal vez expresar sus ideas utilizando conceptos que teórica y objetivamente pudieran ser erróneos, tomándolos de las tradicionales de su pueblo y del ambiente en que vive, entonces Dios, mediante el influjo inspirativo (que actuaría sobre la inteligencia del hagiógrafo a la manera de la chispa electrónica que separa los elementos del átomo), produciría en su mente una «disociación» psicológica. Por ella se «disociarían» el juicio teórico del autor humano —hipotéticamente erróneo o también inexistente— y su juicio práctico. La inspiración sólo caería entonces sobre el segundo, único afirmado también por el hagiógrafo, con lo cual la inerrancia y la santidad bíblicas quedarían perfectamente salvadas.

Sinceramente confesamos que, por el momento, se nos hace un poco difícil admitir esa «disociación» que propone el P. Tuya. Por un lado, esa intervención divina disociante parece ser como un «deus ex machina» que se introduce aquí para evitar un hipotético error ;

por otra parte, tal intervención tendría un carácter de acción violenta de Dios sobre la psicología del hombre y sobre el ejercicio natural de sus facultades, tan respetado siempre por la «sincatábasis» divina; y, por último, si el autor humano tiene algún juicio teórico erróneo, ¿cómo lo sabemos? ¿Lo insinúa acaso el hagiógrafo? Y si no emite juicio alguno teórico, sino sólo práctico, ¿cuál es el sostén humano de éste? La doctrina generalmente seguida por los teólogos sobre la inspiración bíblica admite tan íntima y total cooperación y compenetración entre la acción divina inspirante y las facultades superiores del hombre que difícilmente cabe en ella esa «disociación». Y precisamente por esta estrechísima unión es por lo que la P. C. B., el 18 de junio de 1915, declaraba: «Omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto.» Y por el mismo motivo también el Sumo Pontífice Pío XII, en la *Humani generis*, señalaba el escollo del que debe precaverse el exegeta católico: el de admitir un «sentido humano» de la Biblia como distinto del superior «sentido divino», único que sería infalible.

Naturalmente que no acusamos al P. Tuya de haber contravenido a estas normas de la Santa Sede. Precisamente su intento era todo lo contrario: salvar la absoluta inerrancia de la Sagrada Escritura, aun en el supuesto de que el autor humano tuviese algún juicio teórico erróneo. Hemos aducido esos documentos sólo para insistir en la perfecta compenetración, siempre subordinada por parte del hombre como instrumento, entre la acción divina y las facultades superiores del hagiógrafo.

Géneros literarios en la literatura semítica extrajudía, por el reverendo P. Giuseppe Ricciotti, C. R. S. A., catedrático de la Universidad de Roma.

Extraordinario interés despertó la personalidad de Ricciotti, hasta el punto de que su conferencia, leída en correcto castellano, hubo de celebrarse en el aula magna.

El ilustre ponente se limitó a leer varios textos babilónicos y egipcios pertenecientes a los géneros histórico, poético, sapiencial y jurídico, que parecen tener analogías con pasajes bíblicos de los géneros literarios correspondientes, si bien estos pasajes bíblicos aparecen siempre purificados de todo politeísmo. De los ejemplos que adujo, que son los generalmente conocidos y utilizados en nuestros Manuales de Sagrada Escritura, no sacó conclusiones sobre las características que estos géneros literarios tienen entre los semitas.

Géneros literarios en la literatura judía extrabíblica, por el Rdo. padre Jean BONSIRVEN, S. I., catedrático del Instituto Bíblico de Roma, y por el profesor Dr. Eugenio ZOLLI, catedrático de la Universidad de Roma.

1. En dos apartados distintos trató el P. Bonsirven de la literatura judía extrabíblica: primero, habló de la literatura apócrifa, y luego, de la rabínica.

En los libros apócrifos el género literario más frecuente es el apocalíptico. Expone con bastante amplitud la doctrina en ellos contenida, cuyos temas centrales son el «juicio» y el Mesías, a los que hay que añadir algunas ideas sobre la retribución futura. Estas ideas, que se elevan bastante sobre las del Antiguo Testamento, se deben a la intensa vida espiritual que llevan algunos círculos pietistas, mucho más que a meditaciones intelectuales de algún autor particular.

La literatura rabínica discurre más bien por los caminos de la exégesis y de la jurisprudencia. Los rabinos estudian constantemente los libros santos para comprenderlos mejor y adaptar sus enseñanzas a las nuevas condiciones sociales culturales. De aquí nacen, recogiendo por escrito esa tradición rabínica, los Midraschim (exégesis) y la Mischna (prescripciones jurídicas). El procedimiento seguido es el de interpretar los textos en su sentido obvio. Pero, con frecuencia, los rabinos añaden detalles legendarios y a veces caen en la interpretación parabólica.

Tanto la literatura apócrifa como la rabínica de los siglos inmediatamente precedentes al cristianismo, constituyen el puente que une los escritos del Antiguo Testamento con los del Nuevo, y la doctrina que enseñan es de tal elevación moral que predisponen providencialmente los ánimos a la favorable acogida del mensaje evangélico.

En cuanto a los géneros literarios de esta producción apócrifa y rabínica del judaísmo, que es abundantísima, el P. Bonsirven observa cómo esa literatura continúa los géneros literarios bíblicos y apunta también a otros nuevos.

Como se ve, esta ponencia se extendió mucho más en tratar del contenido de la literatura judía extrabíblica que en determinar y describir los géneros literarios que utilizó, con sus notas características y sus procedimientos. Y esto último nos habría interesado bastante más que lo primero, dada la finalidad peculiar de la Semana.

2. Brevísimo, aunque bastante denso de contenido, fué el trabajo del profesor Zolli sobre los escritos talmúdicos.

Trátase en ellos de conciliar las prácticas religiosas vigentes con los textos sagrados, en los que quieren ver justificado lo actual. De aquí resultan varios géneros literarios especiales. En primer lugar, el que pudiera llamarse jurídico o histórico-jurídico. Junto a él, y por presuponer el origen divino de las tradiciones religiosas que intentan conservar y transmitir, el histórico-narrativo. Mas la misma

necesidad les obliga a utilizar también el parabólico-sapiencial, en el que el rey Sabio representa lo que Moisés en la historia legislativa de Israel. Por último, hay también otros dos géneros ampliamente cultivados en la literatura talmúdica y postalmúdica: el elegíaco y el litúrgico; aquél, como imitación de las lamentaciones de los libros sagrados, y éste, como expresión de la alta espiritualidad de Israel.

El P. Bonsirven y el Dr. Zolli no pudieron acudir a Salamanca. Sus trabajos fueron traducidos al castellano y leídos en la sesión correspondiente por el Dr. D. Gabriel Pérez, antiguo alumno del padre Bonsirven y profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano Salmanticense.

Géneros literarios en el Pentateuco, por el Rdo. P.. André ROBERT, P. S. S., catedrático del Instituto Católico de París.

Dos son fundamentalmente los géneros literarios usados en el Pentateuco: el legislativo y el histórico, fundidos ambos en uno, puesto que se dictan las leyes al mismo tiempo que se van narrando los hechos.

Los textos legislativos, que a veces tienen precedentes muy antiguos en la legislación asirobabilónica, se van renovando en el mismo Israel por obra de los profetas según lo van exigiendo las circunstancias históricas, aunque conservando siempre la paternidad mosaica fundamental. De esta forma la Torá, que ya en su origen es infinitamente superior a los textos paralelos de la legislación asirobabilónica, conserva siempre su autoridad divina.

Las partes narrativas se encuentran a lo largo de todo el Pentateuco, incluso en el Deuteronomio. Hay que distinguir en ellas entre los hechos de la época mosaica y los de la historia primitiva. Los continuos hallazgos arqueológicos van confirmando, día tras día, los hechos de la época mosaica y posterior. En cuanto a la historia primitiva, de un contenido doctrinal extraordinario, los hechos se expresan en un lenguaje popular y escenificado. En general, todas las narraciones del Pentateuco, aunque a veces provengan de tradiciones distintas, tienen por fin presentarnos a Dios obrando a través de la Naturaleza y de la Historia, siempre con miras a la salvación de la Humanidad. No se tiene todavía la noción de historia como sucesión cronológica y ordenada de hechos, sino que la narración considera esos hechos en cuanto que han de servir para la vida. Mas no por eso debe decirse que se trata de historia transformada por la fe. Porque se trata de realidades objetivas, aunque descritas en un género literario histórico, en el que tienen su parte la imaginación oriental, las hipérboles y una finalidad determinada, y en el que las etimologías y la poesía se usan como medios mnemotécnicos. En los capítulos I y II-III del Génesis se ve claramente cómo para el autor el punto de vista teológico es mucho más importante que el histórico.

Ojalá que el P. Robert, en su densa y magnífica conferencia, pronunciada en francés, se hubiera ceñido aun más a concretar las particularidades de cada género literario del Pentateuco y de los procedimientos con que el autor sagrado los desarrolla. Porque bien se echaba de ver que éste no era un tema nuevo para él.

Géneros literarios en los libros del Antiguo Testamento llamados «históricos», fuera del Pentateuco, por el Rdo. P. Johann SCHILDENBERGER, O. S. B., catedrático de la Abadía Benedictina de Beuron, Alemania.

Desde el primer momento se advirtió que esta conferencia estaba perfectamente centrada en el tema. El P. Schildenberger, dejando totalmente al margen el contenido doctrinal de estos libros, se dedicó de lleno a examinar su género «histórico» y los procedimientos literarios que en sus relatos se advierten. Siendo imposible reseñar la multitud de detalles que aportó y las observaciones que hizo, intentaremos resumir aquí lo principal de su conferencia, leída en latín.

Distribuye los libros históricos del Antiguo Testamento fuera del Pentateuco en tres grandes grupos: 1) Josué, Jueces, Samuel, Reyes y Rut. 2) Crónicas y Esdras. 3) Tobías, Judit y Ester, a los que hay que añadir Jonás y, en parte, Daniel. Pero, dada la extensión de la materia, casi se limita a tratar de los libros del primer grupo.

Tres propiedades fundamentales tiene el género literario histórico de estos libros: a) El modo genuinamente humano de proceder en la selección de la materia. Son trozos de la vida real del pueblo y de los individuos, buena y mala, los que interesan a los respectivos autores. b) Estas narraciones se revisten de una cualidad o propiedad que puede llamarse «profética», en cuanto que se describen los hechos con el fin prefijado de manifestar el modo de realizar Dios su plan de salvación, y por eso, precisamente, estos libros forman una historia «sagrada». c) Estos hechos no se describen desde un punto de vista teorético o meramente histórico (según nuestra noción grecolatina de «historia»), sino desde un punto de vista «práctico», pues deben servir para informar y dirigir la vida humana.

A estas cualidades o propiedades se sujetan, en general, todos los géneros literarios históricos de la Biblia. Y en cuanto a los del primer grupo, la cualidad «profética» aparece clarísima en Josué, el esquema «pragmático» se advierte manifiestamente en Jueces, la sistematización artística de los hechos descuella principalmente en Samuel y Reyes. Pero en todos brilla el carácter «religioso» de los hechos, mientras que para el aspecto meramente político, social, humano de esos mismos hechos, se remite a las fuentes usadas (anales).

De aquí que los autores sagrados no tengan el menor reparo en usar y compilar fuentes escritas y orales, poesías y narraciones populares, que son la causa de esas diferencias estilísticas que se ad-

vierten dentro de un mismo libro. La cronología es frecuentemente simbólica: como los ciento diez años de la vida de Josué, para significar la edad del hombre plenamente maduro que ha realizado la empresa a él confiada; los cuatrocientos ochenta años en Egipto son la suma de doce generaciones. Y, sin embargo, no obstante esta cronología simbólica, también se dan números exactos, como sucede con los años de reinado o de vida de los reyes posteriores a David.

Particular atención merecen la conquista y la destrucción de ciudades. Hay casos en que la conquista de éstas, lo mismo que la de la tierra de Canaán, se atribuye totalmente al jefe heroico del pueblo, sin parar mientes en la cronología. A Josué, como prototipo del conquistador, se le atribuyen los hechos por él realizados y los de toda su generación y su estirpe, aunque sean bastante posteriores a él, pues se consideran los hechos como virtualmente contenidos en él, a la manera de como en la semilla se pueden considerar ya el árbol y sus frutos. Más aún: la destrucción de ciudades acaecida siglos antes (como la conquista de Hai, cuyos vestigios parecen ser de hacia el año 2000 a. de J. C.) se atribuye al gran conquistador (cf. Josué, cap. 8), probablemente para recordar otras grandes conquistas del jefe o como símbolo de toda su magna empresa. Es lo mismo que aconteció con Moisés en cuanto legislador: la Ley entera, aunque algunas disposiciones sean de origen más reciente, se le atribuye al legislador por antonomasia.

Como procedimientos literarios habrían de señalarse otros muchos más. Anotemos todavía algunos ejemplos de lo que propuso el P. Schildenberger. En la descripción de la batalla de Gabaón la narración del paro del sol es un poema sagrado, como el de Débora. El poeta pudo «ornamentar» así una gran victoria de Josué, conseguida por la ayuda de Yahvé. Este y otros casos parecidos son narraciones de carácter épico, que amplifican la descripción de los hechos para mejor grabarlos en la memoria del pueblo.

El mismo carácter de procedimientos literarios tienen también las etimologías, el servirse de estrategas para la conquista de ciudades y los números muy exagerados. Las etimologías son con frecuencia ficciones de la fantasía popular o meros procedimientos mnemotécnicos para recordar un hecho. Las estratagemas en la conquista de ciudades y para otros fines bélicos se consideran como realizados por disposición divina cuando llevan un fin religioso, mas no cuando el móvil es la política. Y en cuanto a los números muy elevados, no satisface decir que el texto está siempre corrompido: es mejor pensar que se trata de un procedimiento natural de los orientales.

Sin embargo, en todos estos procedimientos literarios intervenía la providencia divina mediante la inspiración, tanto en la formación y compilación de las colecciones como en evitar errores. Aunque los hechos no sean absolutamente tales en sí mismos e individualmente considerados, lo son en su aspecto religioso, que es lo que pretendía

el autor sagrado y lo que procuraba inculcar con viva fantasía en el pueblo.

La historiografía de los libros de Samuel y Reyes se adelanta, en cierto modo, a la historiografía griega; pero discurre siempre por escenas que suelen terminar con la pérdida o la recuperación del Arca. Como siempre, aunque el hecho tenga varios aspectos, la narración solamente considera los que cuadran mejor al fin religioso del autor. Y en cuanto a los «duplicados», baste decir que se trata sencillamente de las diversas formas en que un mismo hecho se ha ido refiriendo en el pueblo (en tiempos y lugares distintos). Después, el hagiógrafo ha compilado esas distintas narraciones y ha dado a su compilación un carácter épico, más que simplemente histórico, sin que con ello intente decir que el hecho sucedió dos veces. Así, la persecución movida por Saúl contra David no ha de tomarse en el sentido de que los hechos sucedieran históricamente tal como se leen, sino que el autor los acumula para demostrar este principio general: cuantas veces Saúl persiguió de muerte a David, otras tantas David se libró de muerte, porque Dios le protegía.

De todo lo cual se deduce lo que con mucha razón escribió el padre Lagrange: «La Historia es una aproximación del pasado.»

Por último, el P. Schildenberger indicó muy someramente, por falta de tiempo, cómo en los libros del tercer grupo (Tobías, Judit, Ester, Jonás y parte de Daniel) el elemento doctrinal tiene sobre el elemento histórico una preponderancia muy definida.

Y como conclusión de su interesante conferencia termina recordando el consabido principio de Santo Tomás: que hay en la Biblia cosas reveladas «per se» y cosas reveladas «per accidens».

Géneros literarios en los profetas, por el Rdo. P. Maximiliano García Cordero, O. P., catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

Recuerda ante todo la misión de los profetas en Israel. Ellos son vigías y celadores de los intereses de Dios. Las épocas anteriores a los profetas escritores, particularmente la de los Jueces, son tiempos de desintegración religiosa y de formulismo externo. Pero Dios, por oposición a ese estado de cosas y para salvar la misión trascendente de aquel pueblo, instituye los profetas. Ya antes, Débora, Samuel, Elías, etc., no tienen otra finalidad.

Lo esencial de los profetas es transmitir los oráculos divinos. Y tan plena conciencia tienen de ello que todas sus manifestaciones irán precedidas del *Neum Yahvé* o sus equivalentes, como si en todo cuanto van a decir hubieran percibido de antemano el «susurro de Dios», por cuyo impulso hablan, hasta el punto de que, a veces (como Amós, Jeremías), lo hagan sin quererlo, si bien nunca queda suplantada su propia personalidad y libertad. Por eso los profetas se dicen «boca de Dios», y sólo se consideran como transmisores de la

voluntad de Yahvé. Son los reformadores religiosos y los mantenedores de los derechos de Dios.

También Hammurabi dice que habla en nombre de su dios. Pero las diferencias entre los documentos extrabíblicos que aducen esas fórmulas y los profetas de Israel son esencialísimas y evidentes.

«Dice Yahvé», «y vi», «y oí», con otras expresiones semejantes tan usadas por los profetas, no siempre indican comunicaciones divinas actuales, ni esas percepciones han de tomarse necesariamente y en cada caso al pie de la letra. Son más bien procedimientos literarios para indicar ciertas percepciones intelectuales o imaginativas anteriores, cuyo contenido quieren ellos, con tales fórmulas, inculcar firmemente en el pueblo.

El profeta tiene dos perspectivas juntas y superpuestas o fundidas en una: la ambiental y la mesiánica. Ambas están siempre saturadas de un fin religioso: el perfeccionamiento de Israel en orden a la propia salvación y a la de todos los pueblos por su medio. Dios dirige la historia, en la que Israel, por sus especiales relaciones con Dios (que es una de las principales ideas teológicas de los profetas), tiene un puesto privilegiado y principalísimo. Todos los pueblos se consideran en función de Israel, especialmente como elemento punitivo, y todos ellos han de contribuir de alguna manera al mesianismo (Daniel). Es la consideración teológica de la historia universal.

Sobre los profetas y el individualismo, el P. García Cordero anota cómo antes de la cautividad babilónica los profetas miran siempre a la comunidad, y por eso no hablan de los destinos individuales de ultratumba. El individuo sólo se considera como miembro de la comunidad israelítica. En Jeremías y Ezequiel aparece ya la orientación hacia el individuo (el hijo no sufrirá por las uvas agraces que comieron sus padres; cada cual pagará su pecado).

El mesianismo es la espina dorsal de la misión profética, y por eso la idealización del mesianismo es la que informa en todas sus dimensiones el género literario profético. El profeta ve en todo acontecimiento y en toda doctrina que anuncia una dimensión espiritual y mesiánica, que es la clave de su teología. De aquí el idealizar constantemente el futuro mesiánico, el no comprender siempre todo el alcance concreto de sus palabras (es siempre el «instrumentum deficiens»), la tendencia a la hipérbole como producto de su temperamento imaginativo y de su obsesión mesiánica (el lobo habitará con el cordero, todo será justicia y equidad, etc., que en resumidas cuentas no son sino procedimientos literarios), el considerar el mesianismo como remedio a todas las calamidades, incluso a las actuales de Israel, ya que la perspectiva del tiempo no existe para el profeta; y de aquí, por último, el usar siempre, aun hablando en prosa, un lenguaje imaginativo y poético. Y como prueba de estas afirmaciones el ponente aduce varios ejemplos, con los que demuestra cómo

estas notas características constituyen la esencia del género literario profético.

Describe después otros géneros proféticos, a saber: hiperbólico, paradójico, conminatorio, parabólico y también algunas acciones simbólicas; los géneros satírico, elegíaco, arquitectónico (en Ezequiel) y apocalíptico, aduciendo ejemplos. A nuestro entender, estas diversas maneras de expresión en los profetas, mejor que géneros literarios propiamente dichos, deberían llamarse procedimientos literarios diversos dentro del género profético, o a lo sumo géneros subalternos.

De todas formas la interesante conferencia del P. García Cordero dió no poca luz para conocer más concretamente la manera de escribir que usaron los profetas y para interpretar sus escritos.

Géneros literarios sapienciales, por el Rdo. P. Alberto COLUNGA, O.P., catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

Comienza haciendo la salvedad de que dirá cosas conocidas, pero con su estudio espera precisar algo más el género literario sapiencial.

Analiza primeramente el contenido del libro de Job, en el que se presenta el gran problema que tanto interesa a Israel: el de la retribución.

En cuanto al género literario de *Job*, ya Santo Tomás calificó el prólogo de simbólico. La forma del libro es poética, y la contextura, una presentación dramática de una tesis doctrinal. En los *Salmos* predomina el género literario lírico, que luego se va desarrollando mediante otros géneros menores. Respecto del *Cántico* ha de sostenerse —dice el P. Colunga— que no se trata de un drama, sino de una alegoría general (como, en los profetas, la idea de matrimonio entre Dios y su pueblo), donde abundan elementos de puro adorno que no tienen significación propia. En la *Sabiduría*, además de la pseudoepigrafía, hay que señalar, después de la parte teórica (la primera), las maneras peculiares de presentar la historia (segunda parte), entre las cuales está, por ejemplo, la narración de las diez plagas de Egipto, que aquí es una interpretación midráschica del Exodo.

Respecto de la historiografía, sabido es cómo este género comenzó con los griegos, aunque en los pueblos anteriores ya había materiales históricos. Entre los hebreos hubo tentativas de historia, cuales son los libros de Samuel, Reyes, Esdras. Pero sus autores siempre tuvieron presentes fines educativos. Los judíos lograron filtrar, mediante la inspiración, el patrimonio común semita, como luego hizo el autor del segundo libro de los Macabeos.

Aun a pesar de haberse entretenido en examinar el contenido de los Sapienciales tanto o más que en describir su género literario, el P. Colunga sacaba rectamente esta conclusión general: los géneros sapienciales están inspirados en la literatura profética y ven la

historia de Israel a la luz de los profetas. Esta es la nota general que los caracteriza.

Géneros literarios en los Evangelios, por el M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias, director de la Sección Bíblica del Instituto «Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

También éste fué uno de los estudios mejor centrados en su tema, aunque, dada su amplitud, por fuerza hubo de limitarse a algunos trozos evangélicos. Con el examen concienzudo que hizo del llamado Evangelio de la Infancia de San Lucas (caps. 1 y 2), señalando el procedimiento imitativo que aquí utilizó el Evangelista, abrió nuevos horizontes para ulteriores estudios sobre los géneros literarios de los Evangelios, iniciados hace algunos años por el P. Burrows.

Comenzó por distinguir netamente entre género literario al que pertenecen los Evangelios canónicos, y procedimientos literarios que en ellos se encuentran.

En cuanto al *género literario al que pertenecen los Evangelias*, no se puede decir, sin más, que éste es el género histórico. Claro que historia real y verdadera es la vida de Jesús que ellos nos narran. Pero, junto a la narración de esa Vida, de esa historia, está también, y en forma preponderante, la intención de inculcar en los lectores y en todos los creyentes una manera de vida que se deriva del acontecimiento histórico de la existencia y la vida de Jesús. Por eso, si se quiere definir con más exactitud el género literario evangélico, deberá decirse que nuestros Evangelios pertenecen: «In recto», al género parenético, como catequesis oral consignada por escrito; «in obliquo», al género histórico clásico. Por consiguiente, deben encuadrarse en los géneros literarios históricos de los clásicos, pero no puros, sino mixtos.

Pero, sentado este principio, tal vez sea de más interés, y de mayor utilidad exegética examinar los géneros, o mejor, los *procedimientos literarios que se encuentran en los Evangelios canónicos*. El doctor Muñoz ofrece un elenco bastante amplio de ellos, para estudiar después algunos en particular.

Entre estos procedimientos literarios distingue:

a) Los que son atribuíbles al mismo Jesucristo, cuya predicación recogen los Evangelistas. Aquí han de encuadrarse diversos procedimientos de predicación, cuales son: los discursos parabólicos y los apologéticos, las argumentaciones bíblicas a imitación de la argumentaciones rabínicas, las invectivas contra los fariseos, las exposiciones doctrinales, la promulgación de leyes morales y de gobierno, los discursos escatológicos. El ponente hizo especial hincapié en algunos procedimientos literarios usados por Jesús, fielmente reflejados por los Evangelistas, que se advierten particularmente en los discursos parabólicos y escatológicos, y también en las argumentaciones

bíblicas, semejantes no poco a las argumentaciones rabínicas de la época.

b) Los procedimientos de origen incierto, en el sentido de que pueden atribuirse indistintamente bien al mismo Cristo, bien a los redactores de la primitiva catequesis hablada o escrita, bien a los Evangelistas. Y a este grupo pertenecen los procedimientos mnemotécnicos numerales, la asociación de milagros a doctrinas con ellos relacionadas y otros.

c) Los procedimientos ciertamente atribuíbles a los Evangelistas, cuales son: el género prefacial clásico de San Lucas, las genealogías y especialmente las imitaciones del Antiguo Testamento. A manera de nota también hubo de apuntar aquí, por necesidad, a la «Formgeschichte», señalando con muy buen criterio lo aprovechable y lo rechazable de esta teoría.

Estudió extensamente y con gran lujo de detalles el caso del procedimiento imitativo del Antiguo Testamento, utilizado por San Lucas en la narración de la infancia de Jesús. Comparó esta narración lucana con la de la infancia de Samuel (1 Sam. 1-3). Y no solamente por razones de crítica interna, que parecen evidentes, sino mucho más (y siguiendo en esto la sabia norma de la *Divino afflante Spiritu*, en el sentido de que los géneros literarios deben determinarse también por la comparación con las literaturas cercanas y contemporáneas de los diversos libros de la Biblia) por razones deducidas de la comparación entre *1 Sam.* y el *Protoevangelio de Santiago*, en el que la vida de la Virgen aparece calcada sobre la narración de la infancia de Samuel, concluye que también el III Evangelio describe la infancia de Jesús de una manera similar, a imitación de la narración samuélica. Sin embargo, entre la narración del *Protoevangelio de Santiago* y la narración lucana, imitadoras ambas de 1 Sam., hay una diferencia fundamentalísima: el apócrifo es un calco histórico de 1 Sam., en el sentido de construir o fingir una historia a base de la vida de Samuel, mientras que la narración de San Lucas es una narración absolutamente histórica, pero descrita, por mera imitación literaria, a la manera de 1 Sam.

Los frutos exegéticos de esta manera de concebir el género literario del Evangelio de la infancia de Jesús son muy dignos de notarse: confírmase la necesidad de atribuir el «Magnificat» a María, Madre de Jesús (como en 1 Sam. el cántico es de Ana, madre de Samuel) y en manera alguna a Isabel, como pretendía Harnack; el crecimiento de Jesús está descrito al modo del crecimiento de Samuel; la presentación del Niño en el Templo (contra toda la costumbre judaica) es porque, como Jesús diría después, a los doce años, esta presentación no era un «rescate», sino una «consagración» al Padre: «Creíais que me rescatábais —sería el pensamiento de Jesús, en Lc. 2, 49— cuando en realidad me consagrabais a mi Padre.»

Por último, el Dr. Muñoz Iglesias se pregunta quién sea el autor de la narración de la infancia (Lc. 1 y 2), y se inclina en favor del

apóstol San Juan, que es quien más usa el procedimiento imitativo del Antiguo Testamento, como se ve en el IV Evangelio, particularmente en el Prólogo, y en el Apocalipsis.

Género literario apocalíptico, por el Rdo. P. Beda Rigaux, O.F. M., de la Universidad de Lovaina.

En realidad, el P. Beda Rigaux, más que tratar directamente del género apocalíptico en cuanto tal, trató de *La interpretación apocalíptica de la historia.* Sin embargo, de su magnífica conferencia, leída en francés, pueden extraerse datos muy valiosos para determinar la naturaleza del género apocalíptico.

1. Descritos el origen de los libros apocalípticos y recordadas las circunstancias en que nacieron, establece que la literatura apocalíptica, siendo hija del profetismo, es realmente una interpretación especial de la historia y una revelación simbólica del futuro. Los materiales proceden de la profecía y de la historia, usando a veces el mito como expresión ; la forma recurre al anonimato, a la pseudonimia y al símbolo. Pero la historia ocupa el puesto principal y es la clave para entender estos libros, por ser ella el objeto principal de su contenido y constituir el fin de la intención del autor.

Las condiciones en que nació este género son las del pueblo judío a la vuelta del destierro y la lucha del cristianismo con el Imperio. El fin es caminar, en épocas de lucha difícil, a la resistencia en la fe y en la esperanza del futuro, mediante la contemplación de la historia, expuesta a base de simbolismo.

2. Los materiales para esta reconstrucción de la historia los suministra la historia de Israel, a la que se añaden, incluso en Daniel, elementos de la historia profana, y luego, la historia del cristianismo, al que se limitan los apocalípticos del Nuevo Testamento.

Estos materiales sufren una selección y una clasificación, siempre parenéticas. Se aceptan tradiciones edificantes, que se atribuyen a personajes bíblicos (Adán, Enoc, etc.), se encuadran en una cronología figurada y simbólica (incluso en Dan. 9, 24-27) y se describen con signos que indican el final.

La historia, vista de esta forma, sufre una transformación, que resulta una «interpretación» de la historia. Daniel, en la narración de Nabuconodosor, Baltasar, etc., mira a la edificación y a la perspectiva de su teología más que a la materialidad de los hechos.

3. La utilización que hacen de la historia nos coloca en la pista para interpretar la historia que esos libros nos describen. El cuadro lo forman el determinismo absoluto, el dualismo exacerbado y la escatología,

Aunque menos que en las literaturas circundantes, en la apolíptica aparece un *determinismo* muy acentuado. Los decretos divinos no se ocupan del individuo, si bien en Israel la teología apocalíptica se dirige hacia el individuo. La historia está prefijada por Dios y con carácter de unidad (cf. en Daniel la visión de la estatua,

de las bestias, etc.). Y este determinismo y esta unidad se ven también en el Apocalipsis. Juan juzga la historia y la presenta dominada por el hecho de la encarnación y la exaltación de Jesucristo. Este hecho conserva en todo el libro su presencia de acción y da unidad a todo. Dios y los hombres, el cielo y la tierra se unen, y el centro de esta unión es el Cordero vencedor.

El *dualismo* (la humanidad dividida en dos campos: el de ruina y el de salvación) se observa ya en Gén. 2-3 (Dios y el demonio), pero la acentúan bastante más los profetas, y mucho más aún lo desarrollan los escritos apocalípticos. Precisamente los nuevos manuscritos de Qumram lo demuestran para el tiempo de Jesús. Primeramente, en un bando están los buenos y en el otro los malos, pero esta idea se sustituye después por otra: a un lado, Israel; al otro, las naciones que lo persiguen, dirigidas por Satán o Belial. El apogeo del dualismo aparece también en el Nuevo Testamento: en labios de Jesús, en San Pablo y en San Juan. Thess. y Apoc. lo presentan en toda su crudeza.

El tercer elemento de la interpretación de la historia es la *escatología,* en la que encuentran su solución el determinismo y el dualismo. «El día del Señor» se ve ya en los profetas, sobre todo en Daniel. La idea escatológica está ya presente y domina la historia antigua, el determinismo y el dualismo. Nos encontramos ya en ese «nunc» escatológico. Pero hay un elemento nuevo: junto a esa renovación de cielos y tierra del «eón» final ya presente, aparecen la resurrección individual y la suerte de ultratumba. De lo que se deduce que los apocalípticos son optimistas, porque ven el triunfo de Dios sobre el demonio y el mal; que el mesianismo domina la historia, la cual no se refugia en el futuro para evadirse de los males presentes, porque el «nunc» futuro está presente ya; que la lucha entre el bien y el mal, aunque con caracteres universales, se libra en el corazón del individuo, lo mismo que en las naciones, encontrando así su solución el viejo problema de la retribución del justo; que el reino de Dios forma parte del mensaje profético ya presente.

En cuanto al Apocalipsis, San Juan acepta, como todo el Nuevo Testamento, dos fases en la realización de la escatología: Jesús ha venido y volverá. Por eso la historia actual debe ser vida con, por y para Cristo, a cuyos pies ha puesto Dios todas las cosas. La escatología está ya presente, porque comprende el futuro, el presente y el pasado, por cuanto los tres forman el intermedio actual que corre desde Cristo hasta el final. El pasado fué la Ley. Pero con la Encarnación comenzó la era definitiva. No hay posibles mensajes para «fuera» del tiempo, porque todo mensaje se refiere a este presente escatológico, y ese mensaje ya está dado.

Como conclusión de su extraordinaria conferencia, el P. Rigaux presentaba estos tres puntos: 1) Entre la apocalíptica judía y el «kérigma» evangélico y apostólico no hay solución de continuidad,

si bien hay más distancia entre la apocalíptica judía y los profetas que entre aquélla y el mensaje cristiano, en el que Cristo es el centro absoluto. 2) Las dos apocalípticas —la judía y la cristiana— tienen por fondo la interpretación de la historia a la luz del cristianismo, el cual, en la cristiana, domina más al individuo y la sociedad para la gloria del Mesías. 3) La apocalíptica, prescindiendo de detalles meramente simbólicos, viene a ser una filosofía, o mejor, una teología de la historia.

Doctrina de los Santos Padres sobre los géneros literarios, por el Rvdo. P. Jean DANIÉLOU, S. J., catedrático del Instituto Católico de París.

Comienza con la advertencia, muy puesta en razón, de que no pretendamos prestar a los Padres nuestras preocupaciones por los géneros literarios. Y a continuación entra de lleno en el tema de su conferencia, leída en francés, que resultó sumamente interesante y amena.

La actitud de los Padres de los cuatro primeros siglos del cristianismo fué ante todo «kerigmática». Pero en ellos aparecen datos muy valiosos para iluminar nuestras cuestiones de hoy.

Ya San Justino nos habla de τύποι, que son las figuras y los hechos, y de λόγοι, las profecías, cumplidos todos ellos —hechos figurativos y profecías— en Jesús. En general, particularmente en estos siglos primeros, los Padres interpretan la Sagrada Escritura según la mentalidad griega, en la que se habían formado; toman de la Biblia el contenido teológico, pero no atienden a la mentalidad oriental, en la que está escrita.

La escuela alejandrina, de carácter más científico que la sencilla exposición doctrinal de los Padres primitivos, sigue el sistema que Filón aplicaba al Antiguo Testamento: sólo vale el sentido espiritual y nada el material. Por eso en toda la Sagrada Escritura hay que buscar por encima de todo el sentido espiritual. El *Cántico* es una excepción, porque su sentido literal es ya de por sí espiritual, puesto que este libro es un epitalamio con el que se celebran las bodas de Yahvé con Israel.

Mas la exégesis patrística no se conformó con esa trayectoria de la escuela alejandrina, que venía a desfigurar el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. Por reacción contra ella procuró suscitar la cuestión del sentido literal, y en cierto modo también la de los géneros literarios, si bien ni los Padres de una escuela ni los de la otra atendieron suficientemente al substrato semita de la Biblia.

Diodoro de Tarso propone, como sistema interpretativo de la Sagrada Escritura, tres sentidos diferentes: el literal, el tropológico y el espiritual o la «theoría». A veces —dice —la historia o sentido literal se expresa en forma metafórica, y por eso San Jerónimo dirá después que metáfora e historia coinciden dentro del sen-

tido literal. De esta forma, frente al error de la escuela alejandrina de negar todo sentido literal o histórico a las expresiones metafóricas, la metáfora nunca estará desprovista de su fondo histórico, o sea literal, como decimos hoy. Y otro tanto habrá que decir de la parábola, cuyo sentido único será la intención y el fin que se propuso el autor.

Este especial hincapié en conocer el fin o el objeto que en cada caso se propuso el autor sagrado será una adquisición de la escuela antioquena.

Para San Gregorio de Nisa y Teodoro de Mopsuesta una cosa es la historia (sentido literal) y otra la «theoría». Pero lo principal en un libro sagrado será siempre el intento del autor. Por consiguiente, todo habrá que mirarlo a través de lo que el autor quiso o intentó decir, porque esto es lo que domina siempre en todo el libro. Para conseguirlo habrá que valerse preferentemente de la «acolouthía» o consecución del pensamiento, que es por donde se puede descubrir la intención del hagiógrafo. Y no solamente debe aplicarse este método a ciertos libros más o menos difíciles. El principio vale para todos, incluso para los Evangelios. También Plotino interpretaba a Platón a base de estos principios y observaba especialmente esa «acolouthía».

Existe, pues, un verdadero progreso exegético, relacionado con lo que hoy llamamos géneros literarios, en la citada época patrística, dentro de la escuela antioquena.

Otra cuestión interesante es ver cómo determinan los Padres, siquiera de un modo indirecto, el género literario de cada libro, o mejor, en qué géneros literarios encuadran los diversos libros sagrados. Teodoro de Mopsuesta los distribuye así: Historia, profecías (cosas ocultas, ya sean del pasado, del presente o del futuro), proverbios y didáctica. En las profecías han de encuadrarse varios Salmos y el Apocalipsis; Proverbios y Sabiduría pertenecen al género de los proverbios; el Eclesiastés, al didáctico; Job cae dentro del género histórico, pero el autor lo ha transformdo por la retórica; el Cántico es un poema nupcial, al que no hay que buscarle sentido espiritual ni profético. San Jerónimo, después de observar que la perspectiva no se da en los profetas, clasifica a Job como poético y sapiencial, y al Cántico como poético. La Historia está narrada algunas veces según las apariencias.

Como conclusión, observa el P. Daniélou que estos Padres de la escuela antioquena lograron explotar muy bien, en beneficio de la exégesis, el estudio que tenían de la gramática, el carácter retórico de algunos libros y su aspecto histórico. Con ellos llegaron a descubrir el «sentido literal» de la Sagrada Escritura, entendido al modo de como hoy hablamos de la teología bíblica; es decir, lograron penetrar en el fondo del contenido doctrinal de nuestros libros santos.

Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios, por el Ilmo. señor don Lorenzo TURRADO, Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

Recuerda en primer lugar las últimas declaraciones pontificias sobre los géneros literarios y la importancia de éstos para la interpretación bíblica. La Iglesia es la conservadora y la intérprete autorizada de la Sagrada Escritura, como se dice en el *Humani generis*. Y como hoy el problema bíblico se centra totalmente en la interpretación de los textos sagrados, mucho más que en su conservación, de aquí la necesidad de estudiar también lo que la Iglesia nos enseña respecto de los géneros literarios.

En dos partes divide su metódica e interesante conferencia: en la primera, recorrerá la documentación pontificia; en la segunda, hará un estudio de conjunto sobre la doctrina de esa documentación acerca de los géneros literarios.

1. *Parte documental.*—Repasa en primer lugar los documentos pontificios, a partir de León XIII, sobre varios aspectos relacionados con la interpretación bíblica, cuales son: inerrancia bíblica, diferencia entre las apariencias o fenómenos físiconaturales y hechos históricos, falsa distinción entre cosas sagradas y cosas profanas en cuanto a la inspiración, verdad absoluta y relativa, distinción de cosas sustanciales y cosas accidentales en su relación con el carisma inspirativo, etc. Y a este propósito va aduciendo los muchos documentos emanados de la Santa Sede desde León XIII hasta Pío XII. Recuerda luego los documentos pontificios sobre el carácter histórico de ciertos libros sagrados, o sea, los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el libro de los Hechos y sobre los cuatro Evangelios. Especialmente se detiene en la documentación sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis: decreto de la P. C. B., la carta al Cardenal Suhard de 1948 y las referencias a ella en la *Humani generis*. Y por último, recuerda otras normas generales de la P. C. B. sobre libros históricos, a saber: el decreto sobre las citas implícitas y el otro sobre relatos sólo aparentemente históricos como género literario bíblico.

2. *Estudio de la documentación pontificia sobre géneros literarios.*—Nota, en primer lugar, cómo la Iglesia, en cuestiones debatidas entre católicos, no suele hablar hasta muy tarde. Después el ponente busca el origen del problema sobre los géneros literarios.

Esta cuestión, como problema, es muy reciente, pero trae su origen desde muy antiguo. El caso Galileo parece haber sido el primer chispazo. Luego, los adelantos de las ciencias físicas plantearon de lleno el problema, derivado hoy al campo de las ciencias históricas. La Iglesia rechazó siempre el racionalismo y la negación de lo sobrenatural en la historia, las teorías que sólo salvan en ella el elemento religioso, las que quieren revisar el concepto mismo de historia (como si ésta versara únicamente sobre las apariencias, equiparando así la descripción de cosas físicas con la narración de cosas

históricas). Y todo ello porque, según se presenta a nuestra mente el concepto mismo de historia, ésta tiende a narrar los hechos tal y como sucedieron.

Sin embargo, la cuestión no está todavía resuelta. Hoy nos preguntamos si la historia, siempre y necesariamente, ha de concebirse así. La documentación pontificia anterior rechazaba teorías que no parecían extender la inerrancia bíblica hasta donde debía extenderse. Pero no abordaba de frente la cuestión de los géneros literarios, principalmente el género literario histórico. Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu,* la abordó. Con ello ha hecho un servicio extraordinario a la exégesis católica, porque centró la cuestión en sus términos exactos. La *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV es el documento pontificio donde aparece por primera vez el término de «géneros literarios», y precisamente se rechazan allí, porque sólo se tienen en consideración los que no salvan la inerrancia o al menos no se ve cómo la puedan salvar. Otros documentos pontificios posteriores recogen ya el mismo término, pero en sentido más positivo y aceptable. Son la *Divino afflante Spiritu,* la carta al Cardenal Suhard y la *Humani generis*. Los dos últimos documentos siguen la línea del primero, si bien añaden que siempre hay que salvar el género literario «histórico», aun cuando no sepamos con exactitud en qué consiste esa historicidad. El otro —la Encíclica primeramente citada— advierte que, comparando los géneros históricos orientales con los nuestros, no coincide la narración de los hechos, como tampoco la noción misma de la historia. Con ello, Pío XII pone las cosas en su punto: «No coinciden» —dice—, lo cual va contra los excesivamente conservadores; pero todavía no conocemos bien esos géneros literarios históricos de los orientales y hay que continuar esa «cuidadosa investigación», lo cual va contra los liberales, que intentaban reconstruir casi «a priori» la naturaleza de esos géneros literarios históricos. En ellos hay que distinguir entre lo que quiere decir el hagiógrafo y cómo lo dice, entre el fondo de la narración y su ropaje literario o vehículo para enseñar el hecho que constituye el fondo. La última Encíclica —la *Humani generis*— se queja de que algunos han abusado de la carta al Cardenal Suhard y han rechazado el fondo mismo del hecho histórico.

Por último, después de recordar que el testimonio patrístico sobre el carácter histórico de un libro tampoco vale, mientras los Padres no nos lo presenten como de fe, saca las siguientes conclusiones:

1) Los documentos pontificios estudiados han insistido siempre en la desigualdad que hay entre la descripción de fenómenos físicos y la narración de hechos históricos.

2) Cuando en la Sagrada Escritura encontramos una narración
bre el carácter histórico de un libro tampoco vale, mientras los Padres no nos lo presenten como de fe, saca las siguientes conclusiones:

3) Es necesario seguir estudiando los procedimientos literarios de los semitas, porque no siempre son idénticos a los nuestros.

* * *

Esto es lo que han dado de sí las notas que tomamos en la Semana Bíblica de Salamanca mientras escuchábamos las conferencias. Como hemos indicado al principio, la mayoría de ellas fueron magistrales. El fruto, aun a pesar de que algunos ponentes no centraron bien su estudio o repitieron cosas más o menos sabidas, ha de ser copiosísimo. Lo creemos firmemente. Así lo podrá comprobar el lector el día que tenga en sus manos el volumen de las conferencias impresas.

La Semana Bíblica de Salamanca, aun prescindiendo de las otras secciones o Semanas simultáneas, ha sido realmente dignísima clausura del VII centenario de la gloriosa Universidad salmanticense.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

VILNET, J.: *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*. Ed. Desclée. Buenos Aires, 1953, 232 págs.

Hace varios años apareció el original francés de esta obra de Vilnet, escrita tan cariñosamente sobre San Juan de la Cruz. Ahora nos viene desde América la versión española, muy bien hecha por el P. Marcelino de Lízaro, O. F. M. Cap. Un libro más de los muchos que acerca de nuestro gran místico se publican continuamente en Francia. Y un libro interesante. Porque el tema lo es. Y porque el autor lo ha trabajado con seriedad y competencia. Sin embargo, quizá no agote el tema. Porque el tema es difícil. San Juan utiliza a lo largo de su obra abundosamente la Sagrada Escritura. Y da él mismo a esa utilización una importancia excepcional. Para el santo es la principal prueba de su doctrina. La ciencia y la experiencia vienen probatoriamente detrás. Ahora bien, su utilización de la Escritura es desconcertante: acomodaciones, símbolos que él descubre, versiones a veces imperfectas... ¿Cómo fundamentar sobre esas bases todo su maravilloso edificio doctrinal? El Santo Doctor ¿nos ha ofrecido un trabajo radicalmente inútil sin pretenderlo? La respuesta superficial sería ésta fácilmente. Pero sería temeraria. ¡Es mucho hombre San Juan de la Cruz! Problema grave y complejo. ¿Qué valor objetivo tiene la Escritura en su sistema? Esta es la cuestión que trata de resolver Vilnet. Los exegetas y los teólogos de la espiritualidad tendrán que seguir inclinándose sobre ella. La solución puede venir por ese problemático *sensus plenior*, todavía no bien recortado. Mientras, el magnífico libro de Vilnet abre caminos, sugiere, indica perspectivas... El apéndice sobre la segunda redacción del Cántico no podemos suscribirle. Los trabajos del P. Juan de Jesús María, entre otros, son tan serenos y valiosos que la tesis chevaleriana nos parece no puede científicamente sostenerse ni un momento más.

B. JIMÉNEZ DUQUE

JUAN DE MALDONADO, S. I.: *Comentarios a los cuatro Evangelios*. Vol. III: *Evangelio de San Juan*. Versión castellana, introducciones y notas del P. LUIS MARÍA JIMÉNEZ FONT, S. I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), 1954 VII + 1.054 págs.

Gran acierto ha tenido la B. A. C. al poner en manos del público instruído los Comentarios a los Evangelios del príncipe de los exegetas católicos, nuestro insigne

Maldonado. Este volumen III nos trae el comentario íntegro al Evangelio de San Juan.

Precede una Introducción al IV Evangelio, debida a la pluma del traductor. En ella se tocan los puntos más importantes para que un lector no habituado a nuestros manuales escrituristas pueda comprender de antemano la personalidad de San Juan y las características principales de su obra, de la cual se presenta también un esquema, tomado de la Biblia latina del P. Hetzenauer, O. M. Cap.

La traducción es correcta y flúida, sin vestigios de latinismos, que la harían poco asequible al gusto de los lectores de hoy.

Dos series de notas ponen la obra al día: la de pequeñas notas marginales, colocadas donde es menester aclarar un punto determinado, señalar brevemente un dato geográfico, histórico, etc., o resumir un problema exegético; y la de notas algo más extensas, relegadas al final de cada trozo comentado. Estas notas —unas ochenta, por lo menos, a lo largo de todo el Comentario—, aunque redactadas con brevedad, suponen un conocimiento exacto de la exégesis y de la historia bíblicas que hoy nos dan los buenos expositores del IV Evangelio. Serán muy útiles para la generalidad de los lectores y aun los especialistas las leerán con agrado.

Una serie completa de índices y una concordia esquemática de los cuatro Evangelios facilitan el uso de este Comentario.

De esta suerte, el riquísimo tesoro doctrinal del IV Evangelio y el inmeso valor exegético del mejor de sus comentaristas se ha puesto al alcance de cualquier lector de mediana cultura.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M. CAP.

PALACIOS, L., O. S. B.: *Grammatica aramaico-biblica*. 2.ª ed. Roma, Desclée, 1953. 160 × 225 mm., 138 págs.

Para los que tuvieron que dedicarse —hace veinte años— a estudios orientales, no había otros instrumentos de trabajo al alcance de la mano que unas gramáticas del P. Luis Palacios. Tenían que ser autodidactas. No había profesores, y las obras gramáticas más antiguas eran inaccesibles. El autor había publicado dos: una de la lengua siríaca y otra aramaico-bíblica. Después de los estudios del Seminario, esto parecía entonces suficiente a quienes no podían acudir a los centros del extranjero.

La guerra de liberación dejó sin realizar muchos ideales; se truncó la vida del P. Palacios, que hubo de hacer un malhadado viaje desde la Ciudad Eterna, en donde era profesor, al Monasterio de Monserrat. Ahora el prestigioso P. Camps, de la misma Orden benedictina, da a la estampa esta nueva edición de la Gramática Aramaico-bíblica del P. Palacios, enriquecida con una selección de textos nuevos en lengua aramaica, que van desde el s. VIII a. C. hasta los siglos II y V d. de C. En esta selección de textos, que no son exclusivamente religiosos, se muestran las diferencias y variantes de muchos vocablos aramaicos con los de los textos bíblicos. A veces el contexto y la versión griega facilita la comprensión, pero también ocurre que se presta a discusiones sobre la naturaleza de ciertas formas verbales pasivas. Es lo mejor que nos podía suministrar la nueva edición, puesto que las gramáticas hebreas que dan nociones de aramaico sólo presentan los textos bíblicos, y con esta edición podemos comparar otros textos de carácter civil o religioso: la inscrip-

ción de Barrkub, el epitafio de Sinzirban, una carta de los judíos de Elefantina, un fragmento de la ley palmirena de tributos y fragmentos del Targum samaritano y del de Onkelos. La lengua aramaica está más cerca de la siríaca que del hebreo, en los cambios de consonantes y vocales, en el estado enfático, en los pronombres y en las formas de los verbos. Representan sonidos y formas más primitivas o más cercanos a éstas. Después de la obra ingente de Bauer-Leander la edición que comentamos facilitará a los estudiosos de lenguas orientales la labor de comprensión y comparación de los textos aramaico-bíblicos, sobre todo a este grupo de jóvenes sacerdotes que, en Madrid, vienen entregados a una labor de capacitación callada y meritoria.

A. Franco

Spadafora, Franceso: *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*. Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1953, 180 × 250, XXIV + 398 págs.

El problema que en este libro aborda el Prof. Spadafora es realmente interesante y actual, como lo prueba el simple hecho de la inmensa literatura sobre el tema aducida a lo largo de sus páginas.

Se trata de someter a crisis los postulados de la corriente wellhausiana en orden a un asunto tan importante en la Teología del Antiguo Testamento como el de saber si la religión mosaica, en todas sus dimensiones de relación con Dios y especialmente de retribución, tenía por sujeto la colectividad o el individuo. Sabido es que las corrientes sociológicas sostenidas por la escuela de Cambridge sobre el estudio comparado de las religiones y por la de Durkheim sobre la colectividad creadora, si por una parte llamaron justamente la atención hacia el carácter solidario de la mentalidad hebrea, por otra aplicaron a la historia religiosa del pueblo de la Biblia el esquema evolucionista, según el cual el colectivismo representa un estadio primitivo en oposición al individualismo posterior: el primero habría regido las concepciones religiosas de Israel antes del destierro y el segundo sólo a la vuelta de la cautividad.

El autor presenta un amplio estado de la cuestión, analizando el planteamiento histórico del problema desde la época patrística hasta nuestros días (cap. I). Después de una exposición preliminar sobre el principio de solidaridad en todo el A. T. (cap. II), estudia en sendos capítulos el colectivismo y el individualismo en el pueblo hebreo (caps. III y IV). La conclusión del capítulo III es que el colectivismo sigue existiendo aun después del destierro y hasta los tiempos del Mesías. Por el contrario, el capítulo IV demuestra que el individualismo está a la base de toda la concepción religiosa hebrea anterior al destierro, aunque en los últimos tiempos prescristianos adquirió un mayor relieve en la formulación. Estos resultados del estudio de Spadafora destruyen por su base la rigidez del esquematismo evolucionista en este punto. En un último capítulo (el V) el autor examina detenidamente los textos de Jer. 31,29 ss. y de Ez. 18; 33,10-20, que parecen señalar la crisis del colectivismo y la aurora del individualismo como una rebelión contra aquél. La exegesis que hace de estos textos excluye, según el autor, la oposición que en ellos ha querido verse entre colectivismo e individualismo.

El estudio de Spadafora es serio y bien llevado. Sin embargo, nos parece excesivamente apologético. Este carácter de su obra tiene, a nuestro parecer, una doble desventaja. De una parte, le lleva en ocasiones a exegesis tal vez forzadas de algu-

nos textos. Y de otra, aun coincidiendo con él en la tesis general de su trabajo, nos parece que no atiende suficientemente al desarrollo progresivo de las ideas. Es cierto que en Israel coexisten, desde muy antiguo, la idea de la solidaridad y la concepción individual de la religión. Pero el problema está en explicar la preponderancia del primer elemento en los libros más antiguos y la tendencia, cada día más clara en los libros recientes, hacia una revalorización de la responsabilidad individual. ¿Qué factores intervienen en ello? ¿De qué medios se valió la Providencia para operar este cambio de mentalidad? ¿Puede hablarse de influjos extraños o es un desarrollo autóctono de las virtualidades encerradas en la revelación mosaica?

Este último aspecto del problema queda un poco en la penumbra, lo cual merma en cierto modo el valor de su trabajo incluso en lo que tiene de polémico. No es que el Prof. Spadafora no lo haya entrevisto; tiene buenos atisbos a lo largo de su obra. Pero la orientación apologética ha pesado, creemos, demasiado sobre él.

S. Muñoz Iglesias

Joseph Huby, S. J.: *L'Evangile et les Evangiles*. Nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour, S. J. (Verbum Salutis, XI). Beauchesne et ses Fils. Paris, rue de Rennes 117, 1954. 115 × 180 mm., 304 págs.

Se nos presenta ahora esta nueva edición, revisada y aumentada, de la obra del llorado P. Huby, al cabo de los veinticinco años de la aparición de la primera. En ella el P. Léon-Dufour nos da una nueva redacción del capítulo primero y remoza un tanto la bibliografía en los demás capítulos. Como la obra ya es de sobra conocida de nuestros lectores y va dirigida al gran público de habla francesa, no entraremos en un análisis detallado de toda ella. Unicamente damos, para información, el esquema de los títulos de los apartados según los cuales ha sido redactado ahora el capítulo primero: El Evangelio antes de los Evangelios. I.—La prioridad del Evangelio oral. II.—Nacimiento de la tradición evangélica: 1. El Evangelio proclamado a los Judíos y a los Gentiles. 2. El Evangelio vivido en la Iglesia. 3. La repetición de las palabras de Jesús. III.—El cuadro de la tradición evangélica: 1. Una verdadera comunidad. 2. Una comunidad bilingüe. IV.—Formación literaria del Evangelio: 1. La Iglesia formadora del Evangelio. 2. Las etapas de la formación del Evangelio. Añade, a manera de escolios: Nota breve sobre la escuela de la *Formgeschichte* y otra sobre la historia de la palabra *evangelio*. Los cuatro restantes capítulos están dedicados a los cuatro Evangelios, respectivamente. Para terminar recordamos que, aunque no se trata de obra de investigación, sino de vulgarización, tiene, sin embargo, gran mérito, ya que a la claridad del método se suma la profundísima competencia del autor y del reeditor, que nos proporcionan un librito en el que los no especializados encontrarán siempre una información segura, que les introducirá en la lectura y meditación, siempre necesarias, del mensaje de Cristo.

J. Blázquez

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1954, 1.—Dott. Eugenjo Zolli, *In margine al libro delle Lamentazioni*, pp. 89-90.

Benediktinische Monatschrift, 1954, 1-2.—Benedikt Reetz, *Wettlauf in der Rennbahn* (Sobre el ejemplo del atleta propuesto por S. Pablo), pp. 18-20.—Athanasius Miller, *Vom Sinn der heiligen Schrift* (Leído por su autor en la Universidad Gregoriana con motivo del cuarto centenario el 15 octubre 1953), pp. 21-39.

Bibel und Kirche, 1954, abril.—Gerhard Jentgens, *Die Heilige Schrift und die Frauen*, pp. 34-46.—Dekan Tiberius, *Jesus von Nazareth, König der Juden*, pp. 47-48.

Bible et vie chrétienne, decembre 1953, fevrier, 1954.—Bernard de Geradon, *Le coeur, la bouche, les mains. Essai sur un schème biblique*, pp. 7-24.—Henri-Gonsalve Troadec, *Le seigneur est ma lumière*, pp. 25-33.—Marcel Aubert, *L'adoration des Mages dans l'art du haut moyen âge*, pp. 34-39.—Paul Evdokimov, *Le mystère de la lumière dans la Bible*, pp. 40-52.—Lucien Cerfaux, *Le fils né de la femme*, pp. 59-65.—Willibald Michaux, *Cahier de Bible: Le prophète Isaïe*, pp. 66-80.—Célestin Charlier, *Les Noces de Cana*, pp. 81-86.—Denys-Gorge, *Itinéraire biblique*, pp. 87-94.— H. Lubienska de Lenval, *L'homme tout entier image de Dieu*, pp. 95-99.—C. Charlier, *Pensée et Amour chez le sémite*, pp. 100-108.—I Fransen, *Commentaires de la Bible pour le grand public*, pp. 108-112.

———————, 1954, marz.-may.—Hilaire Duesberg, *Le Procès du Messie*, pp. 7-25.—Augustin George, *La souffrance au regard de S. Paul*, pp. 26-33.—A. Fournel et P. Rémy, *Le sens du péché dans Jérémie*, pp. 34-46.—Henri van den Bussche, *Si le grain de blé ne tombe an terre*, pp. 53-67.—Irenée Fransen, *Cahier de Bible: le livre des Nombres*, pp. 68-84.—Célestin Charlier, *Les tentations des Jésus au désert*, pp. 85-92.

Biblica, 1954, fasc. 1.—A. Humbert, *Essai d'une theologie du scandale dans lès Synoptiques* (El término «escándalo» empleado por los LXX tiene en el Antiguo Testamento un sentido profano de tropiezo o emboscada, un sentido religioso de causa de ruina religiosa, y otro moral de ocasión de pecado. Los tres sentidos conserva en los Sinópticos, especialmente Mt., pero, como escándalo religioso; a

veces es arma empleada por Satán y a veces es incapacidad de los hombres para creer en este Mesías. En el sentido moral tiene en ocasiones carácter individual, y en otras social), pp. 1-28.—P. KATZ, *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta* (Observaciones al artículo de Ziegler en Bibl. 1953, 435-455), pp. 29-39.—J. BRINKTRINE, *Zu Jak. 2,1:* μὴ ἐν προσωποθηψίαις εχετε την πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ιεσοῦ χριστοῦ τῆς δόξης (Estudia la posibilidad de que dos genitivos dependan de un mismo nombre), pp. 40-42.—P. P. SAYDON, *The inceptive imperfect in Hebrew and the verb* הָחֵל *«to begin»* (Por una parte acepta el matiz inceptivo, que Driver descubre en algunas formas *wayyiqtol*. Por otra distingue en el el verbo הָחֵל tres sentidos: ser el primero en hacer, comenzar a hacer y hacer una cosa por primera vez; el segundo sentido sería el más parecido al *wayyiqtol* inceptivo, pero no incluye como éste la continuación de la acción comenzada), pp. 43-50.—M. H. GOTTSTEIN, *Die Jesaia-Rolle im lichte von Peschitta und Targum* (La coincidencia de las variantes de DSI con una u otra versión no interesa tanto por la autoridad que la versión pueda recibir cuanto porque la conservación independiente de tales variantes demuestra la existencia en la antigüedad de diversos textos. Publica dos listas de variantes, con distinto sentido en una, y con distinta ortografía en otra), pp. 51-71.—A. FERNÁNDEZ, *Nota referente a los sentidos de la S. Escritura* (El sentido típico no es bíblico. El plenior es literal), pp. 72-79.—*Res bibliographicae*, pp. 80-88.—*Recensiones*, pp. 89-121.—*Nuntii presonarum et rerum. In memoriam P. Edmundi Power*, pp. 122-126.—*In memoriam P. Urbani Holzmeister*, pp. 126-130.—*Pontificia Commissio de Re Biblica*, p. 131.—*Varia*, pp. 131-132.—*Sepulchrum praefecti palatii regum Juda*, 132-134.—*Epistula duorum administratorum*, p. 134.—*De initiis urbis Jericho*, pp. 135-136.—Ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος = ὁ ἄρτος ὁ τῆς ἐπιούσης, pp. 136-137.—*Manuale disciplinae et liber Sapientiae*, p. 138.—*'eber hayyarden*, p. 138.—*Zwilling: t o ' a m und t e ' o m*, pp. 138-139.—*Explorationes archaeologicae Palestinae*, 1953, pp. 139-141.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 122-141.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, I-V, pp. 1-40.

Rijdragen, 1954, 1.— H. SUASSO, S. J., *Heilige Schrift en traditie in het Oude Testament*, pp. 1-24.

Carmelus, 1954, fasc. 1.—ROLAND E. MURPHY, O. Carm., *The Canticle of Canticles and the Virgin Mary* (Sobre el sentido mariológico del Cantar de los Cantares), pp. 18-28.

The Catholic Biblical Quarterly, 1954, January.—ROLAND E. MURPHY, *Recent Literature on the Canticle of Canticles* (Critica y rechaza la interpretación alegórica de Robert y Feuillet, y dice que no se puede cerrar el camino a quienes ven en el Cant. una apología del amor humano, ni a quienes defienden una interpretación simbólica, que parece ser la del articulista), pp. 1-11.—J. EDGAR BRUS, *Judith or Jael* (La hazaña de Jael [Jud. 4] sobrevivió en las tradiciones del reino septentrional y emigró a Egipto con la colonia judía de Elefantina. Cuando el templo de estos judíos peligró por la oposición egipcia, alguien escribió el libro de Judit a base de aquella tradición, para levantar los ánimos, aunque, por disimular, modificó algo los nombres [Sísara es nombre egipcio]. Emigrados estos judíos a Leontópolis, se encontraron en una situación análoga en el 146 a. C., y entonces el libro se tradujo al griego con algunos retoques), pp. 12-14.—MITCHELL

DAHOOD, *The Language and Date of Psalm 48 (47)* (Este salmo tiene multitud de expresiones arcaizantes, que apuntan al destierro o principio del período postexílico, y puesto que supone en pie el Templo y no las murallas, debe ser de fines del s. VI), pp. 15-19.—SEBASTIANO PAGANO, *Public Bible Readings* (Experiencias, observaciones, selección de pasajes legibles), pp. 20-32.—ROBERT NORTH and EDWARD SIEGMAN, *Biblical and archeological News*, pp. 33-40.—JOSEPH S. CONSIDINE, *The Dead Sea Scrolls* (Discurso de apertura de la reunión de 16 de la «Catholic Biblical Association» el 25 de agosto de 1953), pp. 41-45.—EUGENE MALY, EDWARD SIEGMAN, JOHN WHEALON, *Report on Discussion Session: Methods of Teaching Sacred Scriptura*, pp. 46-51.—*Survey of Periodicals*, pp 52-55.—*Book Reviews*, pp. 56-124.—*Short Notices*, pp. 125-128.—*Books Received*, pp. 129-130.

— — — —, **April, 1954.**—ANDRE LEGAULT, *An Application of the Form-Critique Method* (Aplicando algunos principios, que él cree admisibles, de los propugnados por la Historia de las Formas, llega a la conclusión de que la unción de Galilea y la de Betania son distintas, pero la transmisión popular introdujo en la primera, por influjo de la segunda, el perfume y el nombre Simón; a su vez, la primera influyó en la transmisión de la narración de los hechos de Betania, según Ju., introduciendo la unción de los pies y el secarlos con los cabellos), pp. 131-145.—ROBERT NORTH, *Israel's Tribes and Today's Frontier* (La línea de separación de iraelitas y árabes en Palestina coincide sensiblemente con la establecida en Jos. entre Judá y Simeón, entre Judá y Benjamín, al oeste de Jerusalén, y entre Manasés e Isacar. Lo cual demuestra que la división de Jos. no fué apriorística, sino fundada en experiencias estratégicas), pp. 146-153.—PATRICK W. SKEHAN, *Tower of Death or Deadly Snare? (Sir. 26,22)*, p. 154.—BRUCE VAWTER, *The Divorce Clauses in Mt. 5,32 and 19,9* (Expone las diversas interpretaciones y se inclina por la «preteritiva»; es decir, que Jesús prescindía del caso señalado por el Dt.), pp. 155-167.—J. J. SERRANO, *I saw the Wicked Buried (Eccl. 8,10)* (Corrige el TM, y deja la frase reducida a comprobar la vanidad de los malvados que se hacen alabar como piadosos), pp. 168-170.—ANTONINE DEGUGLIELMO, *The Religious Life of the Jews in the Light of their Coins* (Las monedas anteriores a los Macabeos (s. V-IV) demuestran que no se consideraba prohibida la representación de hombres y animales con carácter puramente profano. Esta, en cambio, aparece excluída en todas las monedas asmoneas y de la rebelión, y aun de las que los romanos acuñaron para Palestina antes de la destrucción de Jerusalén; después éstos mismos no respetaron esta idea religiosa de los vencidos), pp. 171-188.—*Biblical and Archeological News*, pp. 189-192.—*Survey of Periodicals*, pp. 193-200.—*Modern Traslations of the Old Testament*, pp. 201-209.—*Book Reviews*, pp. 210-271.—*Short Notices*, pp. 272-273.—*Books and Pamphlets Received*, pp. 274 s.

La Ciencia Tomista, 1954, ener.-marz.—MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *El Reinado de Dios en el Antiguo Testamento*, pp. 3-33.

Divus Thomas, 1954, ener.-marz.—L. VAGAGGINI, C. M., *Primo Convegno Biblico interregionale Alta Italia* (Carácter histórico del Génesis y sus relaciones con la literatura babilónica. Los tres primeros cap. y la Etnología.—El problema

crítico-literario del origen del Pentateuco.—Géneros literarios y conciencia del hagiógrafo), pp. 125-133.

Estudios Eclesiásticos, 1954, ener.-marz.— BOVER, José M.ª, S. J., *La resurrección de Lázaro* (La resurrección de Lázaro lleva en sí la impronta de Jesucristo, hombre y Dios, dualidad de carne y de divinidad, fundida en la unidad viviente de su persona), pp. 57-72.—RAFAEL CRIADO, S. J., *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid, 21-26 septiembre 1953: Inspiración bíblica y valoración sobrenatural del cosmos según la Biblia), pp. 144-146.

Estudios Franciscanos, 1954, enero-agosto.—FELIPE DE FUENTERRABÍA, O. F. M., Cap., *El Protoevangelio (Ge. 3,15) a la luz de la bula «Ineffabilis» y de la «Munificentissimus»* (La conclusión de su estudio exegético-comparativo es: «No es en la Sagrada Escritura, ni en el N. T., ni en el Protoevangelio donde se nos habla de María como nueva Eva, sino que es en la Tradición; los Santos Padres son los que han aplicado al Protoevangelio, a la victoria del Mesías, esta asociación de María y Jesús descrita en el N. T.), pp. 15-52.—CARLOS DE VILLAPADIERNA, O. F. M., Cap., *El saludo del Angel y de Isabel (Lc. 1,28-42) a la luz de la «Ineffabilis» y de la «Mun. Deus»* (En ambas bulas el texto de S. Lucas forma parte del argumento de Tradición; el Papa no da una interpretación auténtica del mismo), pp. 53-72.

Euntes Docete, 1954, 1.— GAROFALO, S., *Origene e la Bibbia* (Historia de la obra bíblica de Orígenes), pp. 19-38.—ERBETTA, M., *La cronologia delle monarchie ebraiche nella ricostruzione di Edwin, R. Thiele* (Se refiere a la obra: «The mysterious Numbers of the Hebrew Kings»), pp. 91-103.—ERBETTA, M., *Presso il Mar Morto, alla vigilia del Precursore...* (Sobre los manuscritos del Mar Muerto), pp. 103-109.

Evangelische Theologie, 1953, 9.— HERMANN DIEM, *Die Einheit der Schrift* (No hace falta algo extraño a la Escritura para que ésta sea unidad, a pesar de de las aparentes contradicciones, y principio de unidad), pp. 385-405.—GERHARD VON RAD, *Verheissung* (Sobre un libro del mismo título de Fr. Baumgärtel), pp. 406-413.—FRIEDRICH BAUMGÄRTEL, *Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes* (Ensayo de precisión de la esencia de la Hermenéutica), pp. 413-421.—EDUARD LOHSE, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes* (Interpretación histórica del relato que hace S. Lucas de la venida del Espíritu Santo), pp. 422-436.

— — — —, **1954, 1-2.**—HELMUT GOLLWITZER, *«Hinfort nich mehr» Predigt* (Sermón sobre estas palabras de 2 Cor. 5,15: «iam non sibi vivant»), pp. 1-6.—OTTO SCHMITZ, *Die Grenze der Gemeinde nach dem Neuen Testament* (Quiénes pertenecen a la comunidad según el Nuevo Testamento), pp. 6-22.—OTTO MICHEL, *Erkennen dem Fleisch nach II. Kor. 5-16* (Apuntes sobre la cristología de San Pablo), pp. 22-29.—WILHELM MICHAELIH, *Zelt und Hütte im biblischen Denken* (Sobre el empleo de esas dos palabras en la Biblia luterana), pp. 29-49.

— — — —, **1954, 3.**—Friedrich Buchholz, *Predigt über Matthäus 5,1-12* (Las bienaventuranzas), pp. 97-104.—Hans Joachim Iwand, *Wider den Missbrauch des «pro me» als methodisches Prinzip in der Theologie* (Sobre lo objetivo y subjetivo antes y después de Kant en la teología protestante), pp. 120-125.

Irénikon, 1954. 1.—A. Hulsbosch, O. E. S. A., *L'Attente du Salut d'après l'Ancien Testament* (Su estudio está orientado al punto de vista ecuménico), pp. 4-20.

The Irish Theological Quarterly, 1954, ener.—Kissane, *The Land of Sinim* (Is. 49,12), pp. 63-64.—J. O'Connell, *A Recent Work on the Hittites* (La situación actual de las investigaciones sobre la civilización hitita), pp. 68-74.

— — — —, **1954, abril.**—E. J. Kissane, *The Interpretation of Psalm 110* (La interpretación mesiánica comparada con la visión que del Mesías dan los profetas), pp. 103-114.

The Jewish Quarterly Review, 1954, January.—Salomon Zeitlin, *The second Day of the Holidays in the Diaspora* (En lugar de guardar fiesta el día primero y séptimo de la Pascua, el día de Pentecostés y el día primero y octavo de los Tabernáculos, los judíos de la Diáspora celebraban dos días de Pentecostés y los días primeros y dos últimos de la Pascua y de los Tabernáculos. Esto se debía a que la dificultad de comunicaciones con Palestina no les permitía saber a tiempo qué día había sido declarado primero del mes. Hoy no hay razón para conservar esta costumbre), pp. 183-193.—E. Neufeld, *The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5,11* (Se trata de uno por ciento mensual, o sea, del doce por ciento anual), pp. 194-204.—Zosa Szajkowski, *The jewish Problem in Alsace, Metz, and Lorraine on the eve of Revolution of 1789*, pp 205-243.—*Critical Notices*, pp. 244-262.—*Books received*, pp. 263.

— — — —, **April, 1954.**—Harry J. León, *The Jews of Venusia* (Notas sobre las inscripciones de las catacumbas judías de esta población), pp. 267-284.—Ernest R. Lacheman, *The so-called Bar Kokba Letter* (Insiste en que la fórmula, con que comienza esta carta, no se emplea nunca hasta mediados del s. III de nuestra era. Recoge otros indicios de fecha reciente), pp. 285-290.—S. D. Goitein. *Congregation versus Community* (El documento interesa para estudiar el problema de las relaciones entre comunidades judías de distinto rito en una misma ciudad), pp. 291-304.—Solomon Gandz, *The Benediction over the Luminaries and the Stars* (Discusiones judías en torno a esta bendición establecida en la Tosefta), pp. 305-235.—Solomon Zeitlin, *The second Day of Rosh ha-shannah in Israel* (Esta práctica no se observó en Palestina hasta que en el s. XII la impusieron los judíos venidos de la Diáspora), pp. 326-329.—Solomon Zeitlin, *The morning Benediction and the Readings in the Temple*, pp. 330-336.—*Critical Notes*, pp. 337-343.—*Books received*, pp. 346-352.

Lumière et vie, 1954, febr.—Th. Maertens, *Jérusalem, Cité de Dieu, Introduction*, pp. 1-25.

— — — —, **1954, abril.**—Th. Maertens, *Jérusalem. Cité de Dieu, Psaume CXXI*, pp. 1-14.

Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos, 1953, Tomo II.— David Gonzalo Maeso, *La exégesis rabínica en lengua sefardí. Fuentes para su estudio*, pp. 15-40.—David Gonzalo Maeso, *Donoso Cortés y la Biblia*, pp. 109-125.—David Gonzalo Maeso, *Dos monumentos de la Lengua Hebrea*, pp. 137-140.

Nouvelle Revue Théologique, 1954, abril.—G. Lambert, S. J., *Josué à la bataille de Gabaon* (Hace un resumen de las soluciones dadas hasta ahora y adopta la siguiente: la perícope pertenece a la redacción primitiva y es inspirada; se trata de una narración popular destinada a engrandecer la figura del capitán elegido por Dios para la conquista de la tierra de promisión), pp. 374-391.

— — — —, **1954, mayo.**—Leon-Dufour, S. J., *Actualité du quatrième évangile. X* (Pretende mostrar cómo este Evangelio es Palabra de Dios para cada uno de los cristianos), pp. 449-468.—Chan. L. Cerfaux, *Le problème synoptique. A propos d'un livre récent* (Amplia recensión crítica de la obra del mismo título de L. Vaganay), pp. 494-505.

Periodica de re Morali canonica liturgica, 1954, 1.—P. F. Asensio, S. I., *Mens Ecclesiae et biblica exegesis*, pp. 62-47.

Recherches de Science Religieuse, 1954, ener.-marz.—Édouard Cothenet, *La II Épitre aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique* (Investiga la exégesis del texto paulino a la luz de los textos paralelos apocalípticos de San Mateo), pp. 5-39.—Hélène Pétré, *Ordinata Caritas. Un Enseignement d'Origène sur la Charité* (La enseñanza de Orígenes y su supervivencia en la exégesis de siglos posteriores), pp. 40-57.

Revue Biblique, 1953, Octobre.—A. M. Brunet, *Le Chroniste et ses sources* (Analiza los procedimientos seguidos por el Cronista al emplear sus fuentes bíblicas, tanto en la sección genealógica como en la narrativa de I Chr. 10-12. Conserva fielmente las fuentes, pero las recorta según las exigencias de su propósito), pp. 481-508.—C. Spicq, *Une reminiscence de Job XXXVII, 13 dans I Cor. IV, 21?* (San Pablo se propondría obrar con las disposiciones que Job atribuye a Dios), pp. 509-512.—Cl. Copp, *Le Bethel du Khirbet Garabe* (Identifica con este lugar el Bethel de que habla Jud. 17,5), pp. 513-523.—G. Rickmans, *A propos des noms de parenté en safaïtique* (*dd* significa «abuelo», y *'m* «tío paterno»), pp. 524 s.—J. T. Milik, *Une inscription et une lettre en araméen christo-palestinien* (Reproducción, descripción, transcripción e interpretación), pp. 526-539.—R. de Vaux, *Exploración de la región de Qumran* (Preliminares, localización y naturaleza de los sitios, cacharrería y otros objetos; la segunda gruta con manuscritos, la tercera gruta con manuscritos, los rollos de cobre, conclusiones: Hubo en el Khirbet una biblioteca numerosa, que en un momento dado se escondió repartida en varias cuevas; la comunidad viviría en tiendas de campaña y tenía bienes comunes;

sólo se ha hallado dinero en el Khirbet. Fotografías y planos), pp. 540-561.—*Recensions*, pp. 562-585.—*Bulletin*, pp. 586-638.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1954, 1.—André Neher, *Le Symbolisme conjugal: Expression de l'histoire de l'Ancien Testament* (Tiene un significado eminentemente histórico frente al contenido psicológico del nismo simbolismo en los místicos cristianos), pp. 30-49.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1954, enero.—A. M. Dubarle, J. N. Walty, C. Spicp, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 92-163.

Salmanticensis, 1954, 1.—*Conspectus bibliographici*.—L. Turrado, *Boletín de Sagrada Escritura: San Pablo* (Vida de San Pablo.—Comentarios.—Exposiciones teológicas), pp. 206-226.

Sciences Ecclésiastiques, 1954, enero.—David M. Stanley, S. J., *Etudes matthéennes: La Confession de Pierre à Césarée* (¿Ha confesado Pedro la divinidad de Cristo? ¿Lo ha consignado San Mateo?), pp. 51-61.

La Scuola Cattolica, 1954, ener.-febr.—E. Galbiati, *Il problema de la coscienza dell'agiografo nell'uso di un particolare genere letterario* (Conferencia leída en la reunión de prof. de S. Escritura en Chieri (Torino) los días 23-25 septiembre 1953), pp. 29-41.—I Card. Schuster, *D'un antichissimo inno pasquale* (Es el que cita San Pablo en su carta a los Ef., cap. 5, v. 14), pp. 42-44).

Studia Theologica, 1953, II.—Joh. Lindblom, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?* (La palabra «escatología» en los Profetas del A. T. no se puede tomar en el sentido de la dogmática cristiana. Es vaticinio de edades nuevas y distintas, pero no hay que confundirlo con la apocalíptica), pp. 79-114.—Arnold A. T. Ehrhardt, *Lass die Toten ihre Toten begraben* (Busca el sentido de esta expresión en los paralelos de otras literaturas profanas y mistéricas), pp. 128-164.—Wolfgang Nauch, *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship* (La metáfora de la sal viene de la Torá y se prolonga en la primitiva Iglesia: clave para la interpretación la dan Mc. 9,49-50; Lc. 14,34-35; Mt. 5,13 y Col. 4,6; Sal es igual que sabiduría, sapientia), pp. 165-178.

Theologie und Glaube, 1954, 1.—Wilhelm Stapemann, *Die Heilige Schrift bei Symeon von Mesopotamien* (La Sagrada Escritura no era para el monacato del siglo cuarto objeto de ciencia teológica, sino iniciación a la vida cristiana y fuente de salud), pp. 26-39.—Franz Cramer, *Die symbolische Zahl 666 in der Apokalypse 13,18*, p. 63.

Theologische Zeitschrift, 1953, jul.-agost.—Ludwig Koehler, *Christus im Alten und im Neuen Testament*, pp. 241-259.—Walter Baumgartner, *Misselle, Neues von den palästinischen Handschriftenfunden*, pp. 315-318.

— — — —, **1953, septb.-dic.**—WERNER REISER, *Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden*, pp. 321-338.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1954, 2.—HUBERT JUNKER, *Neues Licht über die biblische Text-und Zeitgeschichte* (Sobre los manuscritos descubiertos desde 1947), pp. 65-75.

Verbum Varo, 1953, diciembre.—GEORGES GANDER, *Le procédé de l'économe infidèle, décrit Luc 16,5-7, est-il répréhensible ou louable?*, pp. 128-141.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1954, 1.—H. SCHÜRMANN, *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium* (Aportación a la aclaración del método redaccional lucano), pp. 83-93.

LIBROS RECIBIDOS

*De EDITIONS DE L'ABBAYE DE SAINT-ANDRE. Bruges.

DOM JACQUES DUPONT: *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal.*—Bruges, Louvain, 1954.—165 × 255 mm., 327 páginas.

*De LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT. 11, rue Saint-Sulpice. París (VI)

Semitica, Cahiers publiés par l'Institut d'Etudes Sémitiques de l'Université de París, I-IV.—París, 6.º, 1948-1952.—165 × 255 mm., vol. I, 1-85 páginas y tres láminas; vol. II, 1-72 páginas; vol. III, 1-83 páginas; vol. IV, 1-94 páginas.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

DANIEL RUIZ BUENO: *Padres Apologistas Griegos (s. II).*—Madrid, 1954.—140 × 200 milímetros, VIII + 1.006 páginas.

E. F. REGATILLO y M. ZALBA, S. J.: *Theologiae Moralis Summa. III. De Sacramentis. De Delictis et Poenis.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XV + 988 páginas.

San Benito. Su vida y su regla.—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XX + 759 páginas.

JESÚS SOLANO, S. J.: *Textos Eucarísticos primitivos. II. Hasta el fin de la época patrística (s. VII-VIII).*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XIX + 1.009 páginas

*De BOOKMAN ASSOCIATES. 34 East 23 rd St. New York, 10 N. Y.

ARTHUR W. MUNK: *A way of survival.*—New York, 1954.—145 × 225 mm., 164 páginas.

*De LUTHER VERLAG. Witten.

KARL HEINRICH RENGSTORF: *Die Auferstehung Jesu.*—Witten, 1954.—160 × 245 milímetros, 125 páginas.

*Del MONASTERIO DE MONTSERRAT. Barcelona.

La Biblia, versió dels textos originals y comentari pels monjos de Montserrat. IV. *Josuè-Jutges-Rut*, per DOM BONAVENTURA UBACH.—Monestir de Montserrat, 1953.—210 × 290 mm., 374 páginas.

*De PETER HANSTEIN VELAG. G. M. B. H. (22c). Bonn (Rhein).

DR. HEINRICH SCHNEIDER: *Der Text der Gutenbergbibel, zu ihrem 500 Jährigen jubiläum* (Bonner Biblische Beiträge, 7).—Bonn (Rhein), 1954.—180 × 255 milímetros, 120 páginas.

Tres nuevos manuscritos bíblicos "palestinenses"

1. Mss. "PALESTINENSES"

En la Biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nueva York hemos descubierto, en esta última primavera (1954), tres nuevos manuscritos puntuados en el *niqqud Ereṣ Israel,* es decir, en un sistema de puntuación muy primitivo, el «palestinense», anterior al sistema tiberiense y semejante al samaritano. El material bíblico «palestinense» hasta ahora conocido, es muy escaso: unos cuantos fragmentos pertenecientes a la rica colección Taylor-Schechter de mss. de la Geniza del Cairo, que se guarda en la Biblioteca Universitaria de Cambridge, colección que tuvimos la suerte de estudiar hace unos años. Esos manuscristos «palestinenses» de Cambridge han sido estudiados por Paul Kahle en el segundo volumen de su *Masoreten des Westen* (Stuttgart, 1930), págs. 14*-45*. En la misma obra, págs. 66-95, los publica. Se trata de cinco mss. fragmentarios:

Ms. H (T.—S. 20,59): Ez. 13, 11-16, 34

Ms. J (T.—S. 16, 96): Da. 9, 24-12, 13

Ms. K (T.—S. 12, 197): Jr. 1, 1-2, 29

Ms. L (T.—S. 12, 195-196): Sl. 51, 21-53, 6; 54, 9-55, 18; 69, 21-71, 3; 71, 5-72, 4

Ms. M (T.—S. A 43, 1): pequeños fragmentos de Ex., Is. y Jr., escritos en el arte de sigla llamado «serugín».

Estos fragmentos fueron escritos, segun Kahle, entre los siglos VI-VIII (Cf. Prolegomena a la edición tercera de la Biblia Hebraica Kittel-Kahle, pág. XXII)

Por ser tan menguado el material bíblico «palestinense» hasta ahora conocido, creemos importante el hallazgo de tres nuevos mss. palestinenses.

2. El nuevo material

A la lista de mss. babilónicos —descubiertos en la Biblioteca del mismo Jewish Theological Seminary— que publicamos en SEFARAD, XIV (1954), págs. 217-218, y en ESTUDIOS BÍBLICOS, XIII (1954), páginas 207-210, añadimos brevísima mención de los tres nuevos manuscritos palestinenses. Son:

I) *Ms. 594, Box, B, Envelope 12:* un folio, en vellum, escrito por ambas caras. Contienc Ecl. 11, 1-9; 12, 3-9; Lam. 1, 1-4; 1, 7-12

II) *Ms. 504, fol. 2:* un folio, en vellum, escrito por ambas caras, a dos columnas. Contiene Jr. 48,44-49,30. Del mismo ms. son los *folios 7-8:* Ez. 31,11-32.21; 39,17-40,18

III) *Ms. 504, fol. 11:* fragmento de un ms. distinto del ms. palestinense anterior, aunque ambos están en la colección miscelánea de fragmentos bíblicos de la Geniza del Cairo que lleva el número Ms. 504 del Catálogo —aun no publicado— de nuestro amigo M. Lutzki. El folio 11, también vellum, contiene Jue. 18,2-10,15.

Ms. 504, fol. 10: contiene los tres últimos versos de Jueces, 21,23-25. Estos tres versículos —no el resto del folio. 10 a, b,— son continuación del mismo ms. a que pertenece el f. 11 anterior: manuscrito a renglón seguido, no dividido en columnas.

Este es el material palestinense que hasta el presente hemos encontrado en la Biblioteca del Seminario Judío neoyorkino: cuantitativamente, tres mss. más. Pero hemos de observar que los tres folios palestinenses del Ms. 504 —ff. 3,7,8— pertenecen a un ms. hasta el presente conocido únicamente como ms. babilónico: Eb. 10. Este ms. es ciertamente babilónico: uno de los mejores y más antiguos babilónicos conocidos por Kahle y por él descrito en *Masoreten des Ostens,* ms. número 24, págs. 118-122. En esta obra publicó —Tafel 5— un facsímil de Eb, 10, del cual Kahle conocía —al publicar el *MdO.*— 12 folios repartidos en las Bibliotecas de Oxford y Cambridge. En la lista de manuscritos babilónicos inserta en los Prolegomenos de la Biblia Hebraica Kittel-Kahle, éste alista nada menos que 24 folios de Eb 10 repartidos en Oxford, Cambridge, Leningrado y Nueva York (nuestros tres folios 2,7,8 del Manuscrito 504). El ms. Eb 10 es, pues, un ms. babilónico no

solo cualitativamente muy puro, sino cuantitativamente muy importante, dado el parvísimo número de folios que suelen tener los manuscritos babilónicos conocidos hasta el presente (1).

Ignoramos si los folios de este ms. conservados fuera de Nueva York tienen, superpuesta a la puntuación babilónica, la puntuación «palestinense», como ocurre en los ff. 2,7,8 de Nueva York. Sospechamos que sí: efectivamente, en la fotografía publicada en *MdO* —Tafel 5— reproducción del fol. 3a de Oxford parecen descubrirse los microscópicos puntitos de la puntuación «palestinense». Son tan diminutos que facilísimamente pasan desapercibidos. Nosotros examinamos en la Bodleyana de Oxford los folios de este ms. y no paramos mientes nada más que en la estupenda vocalización babilónica (2). Lo mismo nos ocurrió al examinar, por primera vez, los folios de Nueva York. Solo casualmente descubrimos un buen día la diminuta puntuación «palestinense» sobrepuesta a la babilónica.

En el caso de que todo el ms. Eb 10 tuviera puntuación «palestinense», sería éste el Ms. «palestinense» bíblico más voluminoso hasta ahora conocido: 24 folios.

3. Ms. 594, box B, envelope 12

Descubrimos este ms. examinando el material misceláneo y fragmentario —innúmeros fragmentos— guardados en la Caja B, número —del catálogo manuscrito de Lutzki— 594. Se trata de un solo folio. Tiene el texto a dos columnas: es poco probable, por tanto, que sea parte de un mahzor —cuyas vocalizaciones son ordinariamente menos cuidadosas que las de un auténtico ms. bíblico—. La parte superior del ms. está rota y ha desaparecido. Hay también roturas en lo que se conserva. El texto tiene dos puntuaciones: la superlineal «palestinense»

(1) Exceptuado el ms. de Berlín qu. 680, descubierto por Kahle, sólo los manuscritos «babilónicos» que este año hemos descubierto en Nueva York tienen gran número de folios.

(2) A petición nuestra el Prof. P. Kahle ha examinado últimamente los ff. conservados en la Bodleyana y he aquí lo que nos escribe: «I was greatly interested on that you have said on the Palestinian signs you found in Eb 10. I have studied with care the folios preserved in M's Heb d 64 and 79 of the Bodleian, of which some are excellently preserved, but I could not discover Palestinian additions, only a few Tiberian accents added» (Carta de 2-XII-1954).

(vocales y acentos), y una vocalización y acentuación tiberienses añadidas posteriormente, pero también muy antiguas. Esta puntuación tiberiense quizá quiera ser una transliteración de la puntuación palestinense. En mss. babilónicos es harto frecuente la transliteración tiberiense; véase un ejemplo en el f. 1 del mismo ms. 504. No abundando en los siglos de la alta Edad Media el pergamino, ahorraban transliterando mss. antiguos.

De los Mss. palestinenses bíblicos, solo el que describimos presenta completa transliteración tiberiense, dato importante para estudiar la transformación del sistema palestinense en el tiberiense.

El medio de distinguir las dos puntuacionss es el diverso color de la tinta, que es castaño en consonantes y puntuación palestinense, y negro en los añadidos tiberienses. En los muchos mss. en que hemos observado transliteraciones o correcciones, muy frecuentemente se mezclan estos dos colores: marrón (original) y negro, (añadido). En la cara del vellum correspondiente al pelo —cara externa— la tinta es más persistente. Estas caras no suelen ser tan blancas a causa del color amarillento dejado en ellas por los ácidos empleados para raerlas, pero la tinta muerde y se adhiere sin el peligro de saltar, que es el constante peligro de las letras escritas en la cara interna: la cara blanda y blanca que toca la carne. Por esto, en nuestro ms., es bastante más fácil distinguir la puntuación palestinense de la tiberiense en la cara exterior que en la interna: luego la transcripción de Ecl. (cara exterior) es más de fiar que la de Lam. (interior).

Como en todos los mss. hebraicos faltos de colofón, también en éste es difícil averiguar su antigüedad. Mirando a las características paleográficas —forma de la *quf, alef, he, mem, lamed,* etc.; al hecho excepcional de que la *shin* y *śin* no lleven, en la puntuación palestinense, punto diacrítico siendo así que en casi todos los mss. palestinense conocidos ostentan algún signo diacrítico; considerando que la puntuación palestinense aún es simple y defectiva, y que la acentuación palestinense es muy sencilla y harto poco evolucionada (2*); observando que solo aparecen dos o tres acentos disyuntivos palestinenses; y advirtiendo la falta de fijeza de la vocalización tiberiense y su discrepancia de la puntuación tiberiense adulta y desarrollada, tenemos suficientes razones para asignar fecha muy antigua, al texto palestinense

(2*) Otro signo de antigüedad es que los acentos palestinenses no recaen necesariamente sobre la sílaba tónica.

y al ms. que lo transmite. Por lo menos el ms. es tan antiguo como el Codex Reuchlianus (Durlacher Hs. 55), datado en 1105. La escritura de ambos ms. es harto parecida. Nuestro ms. ostenta escritura palestinense; escritura palestinense ofrece el famoso Codex Reuchliniano. No acabamos de creer que el Codex Reuchliniano haya sido escrito—como quiere Schiller —Szinessy (cf. plate LXXVII de los Facsimiles publicados en *The Palaeographica Society, Oriental Series,* Londres, 1877, por W. Wright) —por mano «grecoaskenazí»—. En la escritura palestinense se parecen los dos mss. pero nuestro ms. palestinense es, en este respecto, más antiguo que el Codex Reuchliniano porque éste tiene puntos diacrítricos en la *s* —si bien dentro de la letra que es la forma más antigua de llevar punto diacrítico—, mientras nuestro ms. carece en absoluto de signo diacrítico sobre esa consonante.

Si la escritura del ms. ya es antigua —tanto y más que la del Códice Reuchliniano— el *texto* palestinense, en ella contenido, aun parece más antiguo: un texto perteneciente a la época de transición del sistema palestinense al tiberiense. Nuestro ms. empieza ya a poner algunos *pataḥ* bajo la palabra, al modo tiberiense, si bien la mayor parte de los *pataḥ* aún son superlineales. Nosotros pondríamos al texto de nuestro ms. —si no ya el mismo ms.— en las lejanías del s. VII ú VIII: por el tiempo en que el *pataḥ* superlineal palestinense empezó a trasladarse debajo de las lineas.

No es nuestro propósito transcribir aquí el ms. que describimos. Tampoco haremos estudio detallado de sus textos palestinense y tiberiense. Con el Prof. Paul Kahle, publicaremos dicho manuscrito en fecha próxima (3*). Aqui solo consignaremos una somera descripción de las principales características textuales.

Texto palestinense:

1) Confunde *pataḥ* y *qameṣ*, como es corriente en los Mss. sefardíes, palestinenses y en los mss. de la escuela de Ben Naftali: Ecl. 11,5: ככֹה (tib: כָּכָה); Lam. 1,12: עֹוּלֹל (tib עוֹלַל).

2) Confunde *ṣere* y *segol,* confusión ordinaria en esos mismos manuscritos. —sefardíes, palestinenses y Ben Naftali— Ecl. 11,2 תֶּן־חֵלֶק

(3*) En carta del 2-XII-1954, P. Kahle nos propone publicarlo como apéndice en la nueva edición —en alemán— de su libro *The Cairo Geniza.*

3) Confunde *qameṣ* y —cosa rara, pero que alguna vez ocurre en manuscritos palestinenses— *pataḥ* con *qameṣ ḥaṭuf*: Lam. 1,8: וַתָּשָׁב; Lam. 1,9: עָנְיִי

4) Confunde incluso *qameṣ* y *pataḥ* con *ḥolem*: Lam. 1,12 כמכאוֹבי (tib. כמכוֹבי); Ecl. 12,9: עוֹד (tib. עוֹד)

5) Confunde *ḥolem* y *shureq*, confusión harto frecuente en manuscristos palestinenses, algunos de los cuales ni siquiera tienen signo vocálico distinto para los dos timbres: Lam. 1,4: (בתוֹלתיה por tib. בתולותיה)

6) Confunde *segol* con *shĕwá*, fenómeno comunísimo (3) en el impreciso sistema vocálico palestinense: Ecl. 1.11,9: שֹׁמת (tib. שְׁמת)

7) Los *waw* o no son vocalizados o son vocalizados con *ḥireq*: Ecl. 12,5: וֹשחו; וֹינֹאץ; Ecl. 12,7: וֹישֹׁב

En Lam. 1,12 hay las dos vocalizaciones *shureq* y *ḥireq*: la vocalización con *shureq* coincide con la tiberiense y es ordinaria ante *shĕwá* en los mss. palestinenses; pero la vocal *ḥireq* en *waw* ante *shĕwá* coincide con la vocalización babilónica: וֹראו

8) Desconoce los *pataḥ* furtivos: Ecl. 12,6: המבֹוע (tib. הַמַּבוּעַ)

9) Desconoce, como el sistema palestinense, los *ḥatef*

Sistema tiberiense

1) Confunde *pataḥ* con *segol*: Ecl. 11,3: שַׁיפול (tib. שֶׁ"); Ecl. 11,8: שַׁבָּא; Ecl. 12,9: שֶׁ"

2) Añade los *pataḥ* furtivos.

3) Confunde constantemente *pataḥ* y *ḥaṭef pataḥ* usándolos promiscuamente. Sin embargo en אשר siempre puntúa אֲשֶׁר, menos Ecl. 11,5 כַּאֲשֶׁר; cf. Ecl. 11,5 יַעֲשֶׂה

4) Muchos *waw* son puntuados וּ, aunque no siga consonante labial o *shĕwá*, lo cual quizá indique —dado que la vocalización palestinense vocaliza frecuentemente con *ḥireq*— que haya que leer *ḥireq*

---

(3) Sospechamos que muchas de las confusiones de *segol* (ֶ) con *shewá*, pueden provenir de confundir ֶ con ֵ (*ḥireq*), el cual *ḥireq* frecuentemente representa, en nuestro ms., al *shewá*. Si en los mss. babilónicos es tan frecuente confundir ֵ, *ṣeré*, con *ḥolem*, ֵ; mucho más fácil es confundir ֶ con ֵ.

(!), y no como se acostumbra con *shureq* (וּ): Ecl. 12,5 וְסָבְבוּ; 12,6 וּתְרֻץ; וְתִשָּׁבֵר

5) Otros *waw*, ante labial y no labial, se puntuan con *shĕwá*: Lam. 1,3: וְמֵרֹב

6) Añade los *maqqef* y los *rafés*. La mano palestinense solo usa una vez, Lam. 1,10 בְּקָהָל el acostumbrado signo palestinense del *rafé*.

4.—Ms. 504, ff. 2,7,8 (Eb 10)

Ya dijimos que es conocido como «babilónico». Kahle lo describe en *MdO*, n. 24, y en HBB. [ZAW, 46 (1928)], pág. 125. De él dice con razón: «Von dieser ganz besonders schönen und characteristisch Babylonisch Propheten Hs...». El texto babilónico es antiguo y naturalmente muy defectivo en la vocalización: palabras como *'ani, 'et, kol, 'ašer, 'el*, etc. no tienen vocal. En el folio 2 solamente una vez vemos la vocalización babilónica *'il*. La palabra *milḥama* y otras palabras del tipo tiberiense *miqtal* y babilónico *maqtal*, tampoco tienen vocal babilónica. Muchas guturales, a las que funcionalmente no corresponde llevar sino *shĕwá*, quedan sin puntuar, cosa también comunísima en los mss. «palestinenses». Insistimos en esta defectividad de un tan buen ms. babilónico como el presente, para explicar cómo un ms. babilónico puro pudo ser copiado —en tiempos posteriores— fielmente resultando la copia texto miscelaneo: una vocalización no babilónica se puede infiltrar, en estas copias, precisamente en las palabras, no vocalizadas, de la «Vorlage» babilónica. Esto es lo que pasó de hecho con muchos mss. babilónicos al ser copiados por escribas yemeníes.

En el caso presente, nuestro ms. no fué corregido o complementado por manos yemeníes, sino por un puntuador «palestinense». Esto es lo que da importancia verdaderamente singular al ms. Eb 10: *por primera vez, que sepamos, podemos relacionar un texto «babilónico» con uno «palestinense»*. Desde que se descubrieron los textos babilónicos, siempre interesó saber su relación de prioridad, simultaneidad o posterioridad, de independencia o dependencia, con los textos «palestinenses». Kahle relacionó ya el sistema palestinense y el tiberiense y concluyó legítimamente que el palestinense es anterior y origen del tiberiense. El ms. palestinense anterior —Ms. 594, Box B, Env. 12— es, como vimos, ms. de transición del sistema palestinense al tiberiense. El que ahora vamos a estudiar es igualmente ms. de transición del sistema palestinense al tiberiense, pues una vez la palabra *'ašer* es puntuada

por el escriba palestinense con un *patah* tiberiense, es decir, con una rayita horizontal, que, en vez de yacer encima de la sílaba (s. palestinense), reposa debajo (s. tiberiense). Esta transposición obedece, sin duda, a que tal signo, dejado arriba, se confundiría con un acento —*rebiâ'*— palestinense, marcado, en éste y otros mss. palestinenses, con una rayita horizontal superlineal: exactamente igual que *patah* palestinense superlineal.

También es signo de que nuestro ms. es de transición que emplea ya algunos acentos conjuntivos, muy usados, después, en el s. tiberiense: *merka, šofar, měhuppak.*

Finalmente un argumento egregio de que el texto tiberiense depende del palestinense, es ofrecido por las correcciones vocálicas palestinenses de nuestros ms., las cuales —menos en un caso— *confirman la lectura tiberiense contra el texto babilónico.*

Pero este punto de la posterioridad y dependencia del sistema y texto tib. respecto al palestinense, ya está sólidamente documentado por Kahle en *Md W.* El punto en que hasta el presente carecíamos de documentación, es el de la relación de los textos babilónico y palestinense. Y he aquí que este ms. 504 ofrece a la par un excelente y muy antiguo texto babilonico y una puntuación palestinense añadida, superpuesta. El escriba palestinense añade con pulcritud— sin corregir o borrar el texto babilónico— unos puntitos y rayitas diminutos, ordinariamente acentos palestinenses; cuando las vocalización babilónica difiere de la palestinense —sólo entonces— añade también vocales palestinenses. Desgraciadamente, de los tres ff. guardados en Nueva York, el f. 7 y 8 están tan averiados —les falta más de dos tercios del cuerpo— y sobre todo tan poco limpios que es imposible leer en ellos, máxime los pequeños signos palestinenses. El f. 2 está relativamente bien conservado, pero también el tiempo le ha mordido los bordes y le quitado la limpieza original, lo cual, añadido a que casi todo su *verso* ha sido cubierto— un mal sistema de conservación que impide la investigación de muchos mss. venerandos del Jewish Theological Seminary— con papel celofán, hace que, en esas partes sucias o recubiertas, sea muy difícil cazar, o cazar con seguridad, los mínimos signos palestinenses. Por eso —mas que por olvido o inconsecuencia del acentuador palestinenses— a veces falta un acento —el *zaquef*, por ejemplo— que era de esperar. Debe estar, pero no hay modo de localizarlo. Las dos rayas que encima o debajo de las palabras frecuentemente añadimos, en la transcripción del f. 2, indican esa falta de limpieza o visibilidad del texto. La cara 2a —cara externa de la piel— es la menos imperfecta: la

que se ha de emplear para juzgar de la acentuación palestinense. La cara 2b, en los acentos —no en las vocales—, no es tan segura; sobre todo, no puede ser completa.

Del estudio de este material tan maltratado por el tiempo, se puede concluir con certeza:

a) que un puntuador palestinense ha añadido, a un texo acentuado babilónicamente, una acentuación completa palestinense que difiere de la babilónica, y algo —no gran cosa— de la tiberiense.

b) que estos acentos son casi todos palestinenses, pero unos pocos, ⁝ (4) entre los disyuntivos, y ⁊ ⁊ ⁊ entre los conjuntivos, ya lucen forma tiberiense.

c) que la misma mano palestinense ha añadido diversas vocales palestinenses, pocas en numero, pero harto importantes, pues son correcciones vocálicas palestinenses a texto babilónicos y porque coinciden, menos Jr. 49,22 יִפֹּרֹשׁ, con el texto tiberiense. Solo una vez, Jr. 49,29 אַשר, el *pataḥ* se pone infralineal, como en tiberiense.

d) que el *naqdán* palestinense ha añadido al texto bab. varios *pĕsiq*, *maqqef*, y ha corregido לֹקח en לֹקחוּ tiberiense. Lo cual quiere decir que tenía conocimiento de una nueva vocal tiberiense (וּ) y del *dageš* tiberiense.

e) que, cuando aun se usaba el sistema palestinense, en el período de transición del palestinense al tiberiense, ya existía un texto babilónico puntuado en una manera fija, clásica, perfecta (babilónico perfecto), lo cual quiere decir que la fase *antigua* del sistema babilónico —la fase del titubeo y de la indisciplina vocálica y acentual— debe ser muy antigua, más antigua que la del sistema tiberiense.

A continuación sigue la transcripción del f. 2a y b, y el análisis de su puntuación palestinense. En la transcripción solo notamos la obra de la mano palestinense, omitiendo totalmente (menos en Jr. 49,16 בחגוֹו: estos dos puntos son babilónicos), la puntuación babilónica.

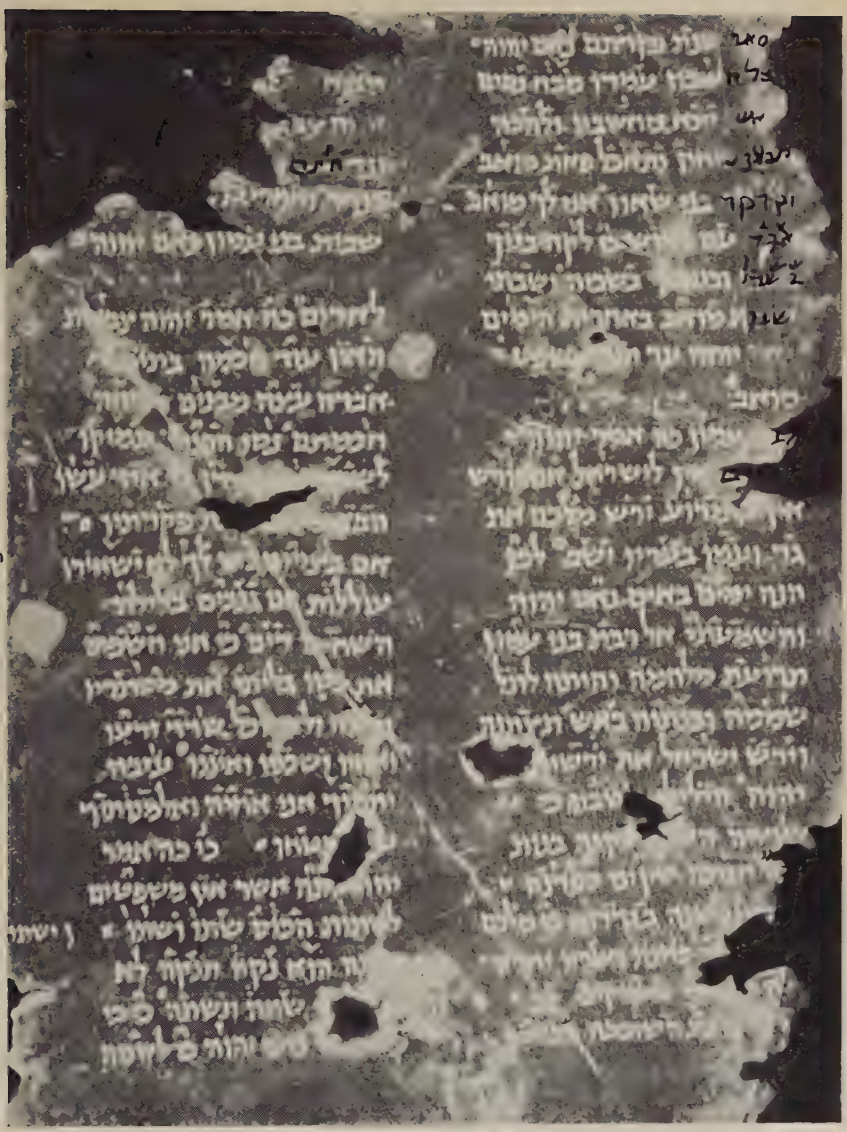
---

(4) Quizá también un *zaqef* ⁝ en Jr. 49,23, si no hemos leído mal (dos puntitos en lugar de uno, que es el *zaqef* ordinario palestinense).

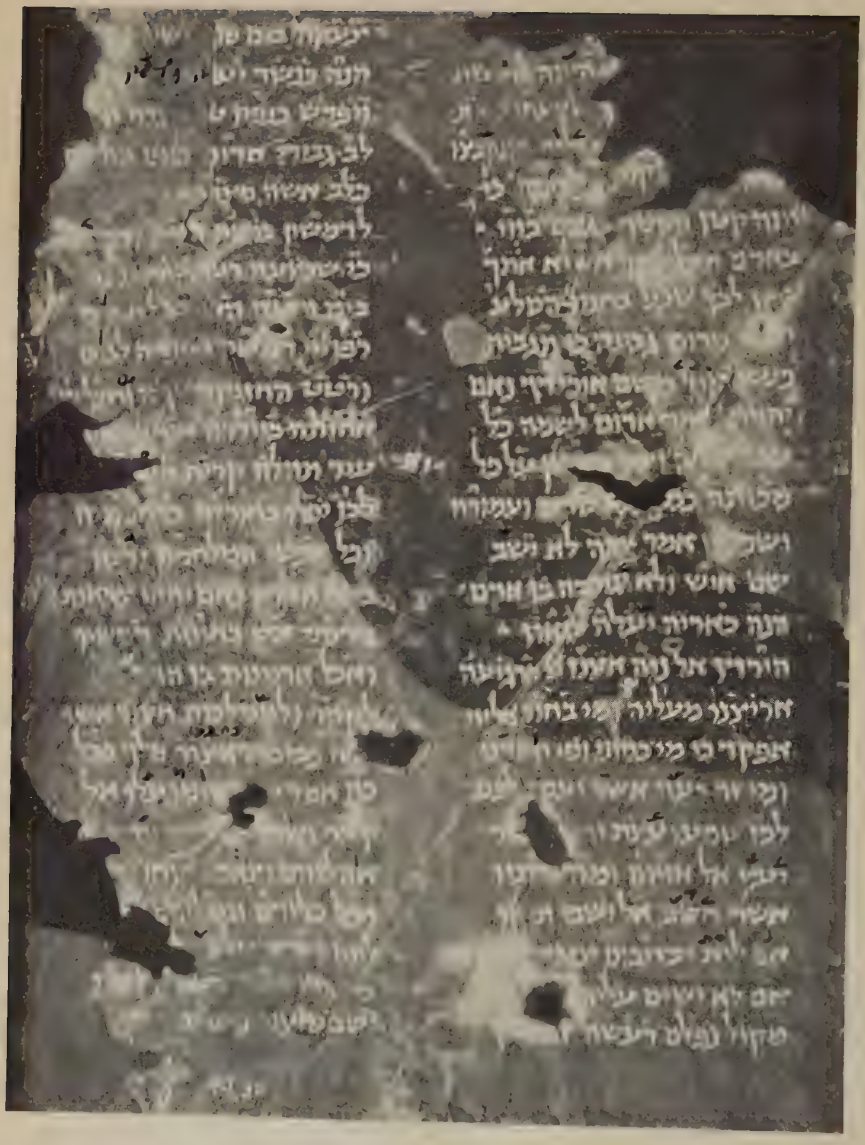
Ms. 504, f. 2a [Eb 10]: Jr. 48,44-49,13

48,44 מואב] שנת פקדתם נאם יהוה°
45 ב] צל חשבון עמדו מכח נסים
כי] אש יצא מחשבון ולהבה
מבין סיחון ותאכל פאת מואב
וקדקד בני שאון° 46 אוי־לך מואב
אבד עם־כמוש כי־לקחו בניך
בשבי ובנותיך בשביה° 47 בשבתי
שבות מואב באחרית הימים
נאם יהוה עד הנה משפט
מואב°
49,1 לבני עמון כה אמר יהוה
הבנים] אין לישראל אם יורש
אין לו מדוע ירש מלכם את
גד ועמו בעריו ישב° 2 לכן
הנה ימים באים נאם יהוה
והשמעתי אל רבת בני עמון
תרועת מלחמה והיתה לתל
שממה ובנתיה באש תצתנה
וירש ישראל את ירשיו אמר
יהוה° 3 הילילי חשבון כי
שדדה־העי צעקיה בנות
רבה חגרנה שקים ספדנה
והתשוטטנה בגדרות כי מלכם
בגולה ילך כהניו ושריו יחדיו°
4 מה תתהללי בעמקים זב
עמקך הבת השובבה הבטחה
[באצרותיה מי יבוא אלי° 5 הנני]
מביא עליך [מחד נאם
יהוה צבאות [מכל סביביך
ונדחתם [איש לפניו ואין מקפץ
לנדד° 6 ואחרי כן [אשיב את
שבות בני עמון נאם יהוה°
7 לאדום כה־אמר יהוה צבאות(5)
האין עוד חכמה בתימן
אבדה(6) עצה מבנים נסרחה
חכמתם° 8 נסו הפנו העמיקו
לשבת ישבי דדן כי איד עשו
הבאתי עליו עת פקדתיו°
9 אם בצרים באי לך לא ישאידו
עוללות אם גנבים בלילה
השחיתו דים° 10 כי אני חשפתי
את עשו גליתי את מסתריון
ונחבה לא יכל שדד זרעו
ואחיו ושכניו ואיננו° 11 עזבה
יתמיך אני אחיהה ואלמנותיך
עלי] תבטחו° 12 כי כה' אמר

(5) *Zaqef* dudoso.
(6) *Pašṭa* dudoso.



MS 304, f. 2r, Ex. 10



MS 504, f. 26

יהוה הנה אשר אין משפטים
ז ישתי לשתות הכוס שתו ושתו
ואתה הוא נקה תנקה לא

תבקה] כי שתה תשתה° 13 כי בי
נ[שבעתי] נאם יהוה[5] כי לשמה

Ms. 504, f. 2b [Eb 10]: Jr. 49, 13-30

49,13 [לחרפה לחרב ולקללה תהיה]
בצרה וכל עריה] תהינה לחורבות
עולם° 14 שמועה] אמעתי מאת
יהוה וציר בגוים] שלוח התקבצו
ובאו [עליה] וקומו למלחמה° 15 כי
הנה־קטון נתתיך בגוים בזוי
באדם° 16 תפלצתך השיא אתך
זדון לבך שכני בחגוי הסלע
תפשי מרום גבעה כי־תגביה
כנשר קנך משם אורידך נאם
יהוה° 17 והיתה אדום[7] לשמה כל
עבר עליה ישם וישרק[7] על כל
מכותיה° 18 כמהפכת סדום ועמורה
ושכניה אמר יהוה לא־ישב
שם איש ולא יגור בה בן אדם°
19 הנה כאריה יעלה מגאון
הירדן אל נוה איתן כי ארגיעה

אריצנו מעליה[8] ומי בחור אליה
אפקד כי מי כמוני ומי יועדני
ומי זה רעה[8] אשר יעמד[7] לפני°
20 לכן שמעו עצת יהוה אשר
יעץ אל אדום ומחשבותיו
אשר חשב אל ישבי תימן
אם לוא יסחבום צעירי הצאן
אם לא[9] ישים עליהם [נויהם°
21 מקול נפלם רעשה [הארץ
צעקה בים סוף נשמע קולה°
22 הנה כנשר יעלה וידאה
ויפרש כנפיו על בצרה והיה
לב גבורי אדום ביום ההוא
כלב אשה מצרה°
23 לדמשק בושה חמת וארפד
כי שמועה רעה שמעו [נמוגו
כים דאגה השקט לא יוכל.

(5) *Zaqef* dudoso.
(7) *Tifḥa* dudoso.
(8) *Zaqef* dudoso.
(9) Dudoso.

24 רפתה דמשק הפנתה[10] לנוס
ורטט החגיקה צרה וחבלים
אחזתה כיולדת° 25 איך לא עזבה
עיר תהלה קרית[11] מש [רשי°
26 לכן יפלו בחוריה ברחבתיה
וכל אנשי המלחמה ידמו
ביום ההוא נאם יהוה צבאות°
27 והצתי אש בתומת דמשק
ואכלה ארמנות נו הדד°

28 לקדר ' ולממלכות חצור אשר
הכה נבוכדראצור מלך בבל
כה אמר יהוה קומו עלו אל
קדר ושדדו את בני קדם°
29 אהליהם וצאנם יקחויריעותיהם
וכל כליהם וגמליהם ישאו
להם וקראו עליהם [מגור מסביב°
30 נסו נדו מאד העמיקו לשבת
ישבי חצור נאם יהוה כי יעץ

Análisis de la acentuación palestinense de Fol. 2a, B

El *tifḥa* (ׄ) está representado por un punto bajo la palabra (בְּ). No le sigue otro signo para representar el *atnaḥ*. En Jr. 49,22: כלבּ (en el interior de la consonante).

Al *tebir* (ׄ) corresponden dos puntitos sublineales(ֵ)

Al *rebia'* (ִ) representa una rayita horizontal superlineal (בֿ)

El signo del *pašṭa* (ֻ) son dos puntitos superlineales (בֿ) (12)

La notación del *zaqef* (ֹ) es un (13) punto superlineal (בֹ); la del *yetib* (בָּ), la misma que para el *pašṭa* (בֿ); la del *pazer* (ֻ) es, en Jr. 49,2, al parecer la misma que en tiberiense, si bien cabe ver en (לכֿן, dos notaciones distintas: ֹ = signo del *pazer*, y ֿ = *qameṣ* palestinense.

La notación del *gereš* (ֹ) es un punto superlineal, v. g: Jr. 49,2 באֹים; la del *tĕliša* (בֿ prep.), en Jr. 49,2, es וֹהשמעתי; la del *zarqa* (בֿ posp.) es un punto superlineal colocado a la izquierda: Jr. 49,3: צעקנהֹ;

(10) Difícil de ver si hay uno o dos puntos.

(11) *Tifḥa* no seguro.

(12) En Jr. 49,2 el *pašṭa* de ימים es un solo punto superlineal; lo mismo en Jr. 49,2 en רבֹת ; lo mismo en Jr. 49,3: הילילו. El *pašṭa* se reduce a un punto superlineal cuando le sigue un *gereš*, señalado por otro punto superlineal.

(13) Sólo en Jr. 49,23 vemos דאגֹה (*zaqef* tiberiense).

la del *segolta* (בֹּ posp.) es un punto infralineal: Jr. 49,3: רבֹה; la del *zaqef gadol*, la misma tiberiense: Jr. 49,3: ספֹדנה (14); la del *merka* (בְ), igual que en tiberiense: Jr. 49,8: איִד; 49,9: גנבִים; la del *geršaim* (בֵ), una rayita inclinada hacia la derecha y superlineal: Jr. 49,10: אנִי, y dos puntitos superlineales en Jr. 49,16: תפלצתֹך

El *šofar* (ֹ) se encuentra en forma de punto en Jr. 49,22 יֹעלה (tib. יַעֲלֶה); en Jr. 49,22: en forma tiberiense ואתֹה לאֹ. El *měhuppak* tiberiense (ֹ) se encuentra varias veces.

Análisis de la vocalización palestinense de fol. 2a, b

Las vocales palestinenses son escasas: Jr. 48,46: לךֹ (tib. לְךָ).

En Jr. 48,46 la mano palestinense corrige el texto babilónico: עֹם כמוֹש se convierte en עֹם־כמוש (= tib. עַם־כמוש).

En Jr. 48.46: bab.: כי לקֹח; corrección palestinense כי־לקֹחוּ (= tiberiense כי־לֻקְחוּ)

En Jr. 49,8: bab.: חֹפנוֹ, lección acotada en el aparato crítico de la Biblia Hebraica Kittel-Kahle; pero no se anota que el corrector palestinense ha puntuado הֹפנו, o sea, como el texto masorético tiberiense הָפְנוּ. Esta sencilla corrección palestinense es una prueba apodíctica de que para el corrector, ֹ corresponde a *qameṣ* y no a *pataḥ*

En Jr. 49,10: bab. ונֹחבֹה; palestinense ונֹחבה, o sea, lo mismo que el tiberiense וְנֶחְבָה. En el aparato crítico de la Biblia Hebraica se consigna la lección de LXX y V. וְנַחְבֹּה, pero no se citan ni la lectura babilónica ni la palestinense que confirma al texto masorético.

En Jr. 49,11: bab. עזֹבה; palestinense עֹזבה, es decir, coincidente de nuevo con el texto masorético tiberiense que lee עָזְבָה

En Jr. 49,12: bab. משפטים, lección que también ocurre en Eb 22: ambas son recogidas en el aparato crítico de la Biblia Hebraica; pero no se recoge la lección palestinense a este lugar משפטֹים, una confirmación más de la lección tiberiense מִשְׁפָּטָם

(14) En Jr. 49,21: צעקֹה, quizá *zaqef gadol*, o, menos probablemente, quizá *qameṣ*. Pudiera leerse también צעקֹה.

En Jr. 49,16: bab. בחגוֹ; palest. בחגוֹ (añade un punto y asi construye la vocal *ḥolem* palestinense).

En Jr. 49,19 la mano palestinense vocaliza un *pataḥ* sublineal, es decir, tiberiense. אַשר; anteriormente vimos (Jr. 48,46) el mismo signo pero superlineal. Como en el Ms. palestinense anterior (Ms. 594, Box B, Envelope 12), el escriba palestinense coloca indistintivamente el *pataḥ* encima o debajo de la linea, es decir, es un puntuador palestinense de transición, es decir, del tiempo en que el sistema palestinense iba cambiando en tiberiense. Nótese que vocaliza *pataḥ* y no *ḥaṭef pataḥ*: el *ḥaṭef* es invención tiberiense posterior.

En Jr. 49,22: bab. וַיִּפְרֹשׁ, como en tib.; pero el corrector palestinense ha vocalizado ויִפֹּרֹשׁ (= וַיִּפְרֹשׁ). Obsérvese la cuidadosa distinción de *pataḥ* y *qameṣ*

5.—Ms. 504, ff. 11 y 10

De este ms. queda todo el folio 11 (Jue. 18,2-19,15) y unas lineas del f. 10, el cual, conteniendo Jue. 12,23-25, lógicamente había de haber sido colocado como f. 11 —no 10— de la colección miscelanea de manuscristos albergados bajo el número 504. Se trata de un ms., en vellum, en cuyos bordes externos se pueden apreciar los puntadas de la costura. El texto corre a renglón seguido, sin la consueta división en columnas. La tinta original, tanto en consonantes como en acentos, es la acostumbrada tinta de color castaño, pero una segunda mano palestinense refrescó, con tinta negra sobre todo en f. 11 b —no siempre en f. 11 a (cara exterior del pergamino)— el texto consonántico. Por eso, apenas se puede ver, en f. 11b (la cara blanda de la piel que es la que mas suele necesitar la restauración de la escritura), la forma primitiva de las letras. La escritura original se distingue en la mayor parte del folio 11a, al cual hay que recurrir para estudiar la caligrafía del ms., que es caligrafía típicamente palestinense. Los acentos están refrescados en las dos caras del pergamino, con la misma tinta negra con que se ha operado la restauración de las consonantes. Como el ms. es muy antiguo no es extraño que esté poco limpio y que no puedan leerse todos sus signos. Además es ms. restaurado con mano tosca, con poca delicadeza, y su acentuación se reduce a minúsculos signos la —mayoría de ellos puntitos— palestinenses, depositados por el cálamo fino del

primer puntuador, en tinta marrón de apagado colorido(15). Cuando el restaurador de la escritura llevó a cabo su obra, probable mente, ya no pudo distinguir muchos acentos palestinenses indudablemente escritos por el primer *naqdán*. Por lo mismo, restauró un número de acentos, conspicuo, pero muy desigual en los diversos versículos.

A pesar de todo, con la puntuación que aun sobrenada en las dos planas del folio, tenemos material suficiente para asegurar que este manuscritos es un excelente documento de transición del sistema de acentuación palestinense al tiberiense. Es inapreciable para conocer el origen del sistema acentual tiberiense. Aunque aun predominan los acentos palestinenses, ya aparecen de manera constante acentos en forma tiberiense.

Pašta y *yětib* = ֫ (¿pero en Jue. 18,14: הָאֵל, un solo punto?)

Zaqef = el mismo signo, ֪, para el *zaqef qaṭón* y *gadol* (Cf. Jue. 18,13: הִנֵּה; 18,22;18,28); pero en 18,9 aun aparece la forma antigua del *zaqef* palestinense. El *tifḥa* = ֗ (a veces, lateral, 18,9: ·טובה).

También el *rebiʿ* es como en el tiberiense, pero esto es frecuente en los mss. palestinense: (֣).

El *těbir* continua palestinense ֜

El *gereš* es ya como el tiberiense, pero no hay diferencia de *gereš* y *geršaim*: los dos se escriben de la misma manera (cf. 19,9: יוֹם נֹא)

El *pazer* se parece al tiberiense, pero en dirección contraria (cf. 19,9: נעֲרָה).

El *zarqa* es una línea oblícua adosada al ángulo superior izquierdo de la palabra como ocurre en algun otro ms. palestinense, y es de notar que no se diferencia, ni en signo ni en posición, del *pěsiq* (cf. 19,8: החמישי׳ ויאמר׳)

El *tělišá* es ya una pequeña circunferencia, como en tiberiense; pero aun no es prepositivo (cf. 18,30: ויהונתן׳)

Aun no hay *silluq*, *atnaḥ*, y frecuentemente parece faltar el *zaqef*. No hay ningun *segolta* cierto. Estos acentos disyuntivos suelen estar en la sílaba tónica, pero no necesariamente (cf. 18,22 והאנשים).

En Jue. 21,23 en וילכו el primer *rebiʿ* es de primera mano; el segundo es del restaurador que lo transporta a la sílaba tónica.

Acentos conjuntivos ciertos no hay ninguno; quizá haya un *měhuppak*, 18,28 ודבר, y *munaḥ* en 19,3: וצמד; 19, 5 ביום; 18,3: לשבט.

---

(15) El papel celofán resta visibilidad a las cuatro primeras líneas del f. 11 a

Hay algunos acentos que no corresponden a los acentos del texto tiberiense: 19,3: להשִׁיבה (tib. להשׁיבה); 19,4: הנעֲרה (tib. הנעֲרה).

Las poquísimas vocales(16) del ms. son tiberienses: sólo en 19,14, el *ṣere* tiene la forma del *segol* superlineal palestinense: וילְכו (tiberiense וילֲכו).

A continuación transcribimos el ms. Un asterisco tras las palabras indica que no estamos seguros del acento.

Ms. 504, f. 11a: Jue. 18,2-18,24

18,2 אלהֹם לכו חקרו את הארץ ויבאו הריאפרים עד בית מיכה וילִינו שם: 3 המה עם בית מיכה והמה הכירו את קול הנעַר הלוי ויסורו שם ויאמרו* לו מי הביאך הלם ומה אתה עשֶׂה בזה ומה לך פה: 4 ויאמרו אלהֹם כזה וכזה עשה לי מיכה וישכרני ואהי לו לכהן: 5 ויאמרו לו שאל נא באלהים ונדעֶה התצלח דרכנו אשר אנחנו הלכים עליה: 6 ויאמר להֶם הכהֵן לכו לשלום נכח יהוה דרככם אשר תלכו בה: 7 וילכו חמשת אנשים ויבאו לישה ויראו את העם אשר בקרבה הישבת לבטח כמשפט צדנים שקט ובטח ואין מכלים דבר בארץ יורש עצר ורחוקים המה מצידנים ודבר אין להם עם אדם: 8 ויבאו אל אחיהם צרעה ואשתאל ויאמרו להם אחיהם מה אתם: 9 ויאמרו קומה ינעלה עליהם כי ראינו את האֶרץ והנה טובה מאד ואתם מחשִׁים אל תעצלו ללכת לבא לרשת את הארץ: 10 כבאכֶם תבאו אל עם בטח והארץ רחבת ידים כי נתנה אלהים בידכם מקום אשר אין שם מחסור כל דבר אשר בארץ: 11 ויסעו משֶׁם ממשפחת הדני מצרעה ומאשתאל שש מאות איש חגור כלי מלחמה: 12 ויעלו ויחנו בקרית יערים* ביהודה על כֵּן קראו למקום ההוא מחנה דן עד היום הזה הנֵּה אחרי קרית יערים: 13 ויעברו משֶׁם הר אפרים ויבאו עד בית מיכה:

(16) Una buena variante en 19,7: וישֶׁב (K.-K.: וַיֵּשֶׁב). En 18,25 בְּכֶם quizá haya un *gameṣ* palestinense.

MS. 504, f. 11a.

MS. 504, f. 11b.

14 ויענו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ ליש* ויאמרו אל
אחיהם הידעתם כי יש בבתים האלה אפוד ותרפים ופסל ומסכה ועתה
דעו מה תעשו: 15 ויסורו שמה ויבאו אל בית הנער הלוי בית מיכה
וישאלו לו לשלום: 16 ושש מאות איש חגורים כלי מלחמתם נצבים פתח
השער אשר מבני דן: 17 ויעלו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ
באו שמה לקחו את הפסל ואת האפוד ואת התרפים ואת המסכה והכהן
נצב* פתח השער ושש מאות האיש החגור כלי המלחמה: 18 ואלה באו
בית מיכה ויקחו את פסל האפוד ואת התרפים ואת המסכה ויאמר אמיהם
הכהן מה אתם עשים: 19 ויאמרו לו החרש שים ידך על פיך ולך עמנו
והיה לנו לאב ולכהן הטוב היותך כהן לבית איש אחד או היותך כהן
לשבט ולמשפחה בישראל: 20 ויטב לב הכהן ויקח את האפוד ואת
התרפים ואת הפסל ויבא בקרב העם: 21 ויפנו וילכו וישימו את הטף
ואת המקנה ואת הכבודה לפניהם: 22 המה הרחיקו מבית מיכה והאנשים
בבתים אשר עם בית מיכה נזעקו וידביקו את בני דן: 23 ויקראו אל*
בני דן ויסבו פניהם ויאמרו למיכה מה לך כי נזעקת: 24 ויאמר את אלהי

[11b]

אשר עשיתי לקחתם ואת הכהן ותלכו ומה לי עוד ומה זה תאמרו אלי מה
לך: 25 ויאמרו אליו בני דן אל תשמע קולך עמנו פן יפגעו בכם אנשים
מרי נפש ואספתה נפשך ונפש ביתך: 26 וילכו בני דן לדרכם וירא מיכה
כי חזקים המה ממנו ויפן וישב אל ביתו: 27 והמה לקחו את אשר עשה
מיכה ואת הכהן אשר היה לו ויבאו על ליש על עם שקט ובטח ויכו אותם
לפי חרב ואת העיר שרפו באש: 28 ואין מציל כי רחוקה היא מצידון ודבר
און להם עם אדם והיא בעמק* אשר* לבית רחוב ויבנו את העיר וישבו
בה: 29 ויקראו שם העיר דן בשם דן אביהם* אשר יולד לישראל ואולם

---

* Quizá *qameṣ* en ב, en vez de *pataḥ*.

ליש שם העיר לרשונה: 30 ויקומו להֵם בני דָן* את הפסל ויהונתן° בן
גרשם בן משה הוא ובניו היו כהנים לשבֶט* הדני עד יום גלות הארץ:
31 וישימו להֵם* את הַפסל מיכה אשר עשה כל ימֵי היות בית האלהים
בשלה: [19,1 Jueces] ויהי בימים ההם ומלך אין בישראל ויהי׳ איש לוי
גר בירכתי הר אפרים ויקח לו אשה פילגש מבית לחֶם יהודה: 2 ותזנה
עליו פילגשו ותלך מאתו׳ אל בית אביה אל בית לחֶם יהודה ותהי שֵם
ימים ארבעה חדשים: 3 ויקם אישׁה וילך אחריה לדבר על לבה להשִיבה
ונערו עמו וצמד* חמורים ותביאהו בית אביה ויראהו׳ אבי הנערה וישמח
לקראתו: 4 ויחזק בו חתנו׳ אבי הנערה וישב אתו שלשת ימים ויאכלו
וישתו וילִינו* שם: 5 ויהי ביום* הרביעי וישקימו בבקר ויקם ללכת
ויאמר שבי הנערׁה אל חתָנו סעד לבך פת לחם ואחר תלכו: 6 וישבו
ויאכלו שניהם יחדיו וישתו ויאמר אבי הנעֲרה אל האיש הואל נא ולין
ויטב לבך: 7 ויקם האיש ללכת ויפצר בו חתנו וָישָב וילן שם: 8 וישכם
בבקר ביום החמישי׳ ללכת ויאמר׳ אבי הנערׁה סעד נא לבבך והתמהמהו
עד נטות היום ויאכלו שניהם: 9 ויקם האיש ללכת הוא ופילגשו ונערו
ויאמר לו חתנו אני הנערׁה הנה נא רפה היום לערוב לינו נא הנה חנות
היום לין פה וייטב לבבך והשכמתם מחר לדרככם והלכת לאהלך: 10 ולא
אבה האיש ללון ויקם וילך ויבא עד נכח יבוס היא ירושלם ועמו צמד
חמורים חבושים ופילגשו עמו: 11 הם עם יבוס והיום רד מאד ויאמר
הנער אל אדניו לכה נא ונסורה אל עיר היבוסי הזאת ונלין בה: 12 ויאמר
אליו אדניו לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה ועברנו עד
גבעה: 13 ויאמר לנערו לך ונקרבה באחד המקומות ולנו בגבעה או ברמה:
14 ויעברו וילכו ותבא להֵם השמש אצל הגבעה אשר לבנימים: 15 ויסורו
שֵם לבוא ללון בגרעה ויבא* וישב ברחוב העיר ואין איש מאסף אותם

[Fin de folio 11 b]

[Folio 10 a]

Jue. 21,23 אשר גזלו וילכו וישובו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו
בהם: 24 ויתהלכו משם[17] בני ישראל בעת ההיא איש לשבטו ולמשפחתו
ויצאו משם איש לנחלתו: 25 בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר
בעיניו יעשה

חוק שלום יצחק בר יחיא בר יעקב בר יושיהו[18]

Alejandro Díez Macho, M. S. C.
Catedrático de la Universidad de Barcelona.

Nueva York, 14 Septiembre 1954.

(17) En los versículos 24 y 25 todos los puntos son del vocalizador palestinense. Los demás signos que no son puntos han sido añadidos posteriormente.

(18) Este colofón es añadidura posterior: consigna el nombre de un propietario del ms. El nombre Yahyà indica su procedencia de región árabe. Tras este colofón sigue, en el mismo folio 10 a y b, el texto de Is. 1,1-2,3, escrito en letra bastante mayor que la del ms. que acabamos de estudiar, aunque también en escritura palestinense, que pondríamos en el siglo XI. Aunque la acentuación de este nuevo ms. es tiberiense, no obstante *parecen* descubrirse debajo de los tiberienses unos pocos acentos palestinenses, tanto conjuntivos como separativos. En todo caso, el acento *munaḥ* siempre ostenta la forma palestinense (ד֒).

Las teofanías en los salmos

I. Salmos teofánicos

Por *teofanía* entendemos con B. Stein (1) una manifestación sobrenatural de Dios en forma de aparición espiritual o sensitiva, mientras que *visión* se limita a la aparición sensitiva y no necesariamente tiene a Dios por objeto.

1. *Salmos teofánicos en sentido estricto.*

En un sentido estricto y riguroso solamente hay en todo el salterio dos salmos en los que se describe una auténtica aparición teofánica: el 18 y el 50.

Por ahora no queremos prejuzgar ninguna de las interpretaciones a que ambos salmos han dado lugar; solamente intentamos destacar su contenido y subrayar los elementos teofánicos.

El salmo 18 se contiene además casi idéntico en 2 Sam. 22. Allá, desde el principio, se enumeran un poco al azar y por metáforas los epítetos de Yahvéh, que lo presentan como el apoyo inquebrantable y el refugio seguro contra todos los peligros y asaltos: Yahvéh es roca granítica, ciudadela, baluarte, escudo, etc., con que se rechazan los enemigos y se obtiene la victoria.

Tras esta introducción (1-3), se propone la situación angustiosa del salmista, que no ve otra solución que la de invocar a Dios para que se le haga presente y le aporte la salvación (5-7).

Yahvéh, en efecto, escucha la plegaria del angustiado y se presenta aparatosamente para salvarlo (8 ss.). Aquí, pues, tenemos ya la teofanía:

---

(1) *Der Begriff Kebod Jahveh und seine Bedeutung für die Alttestamentliche Gotteserkenntnis.* Einsdetten i. West. 1939, pág. 296.

«8. Estremecióse entonces y trepidó la tierra;
retemblaron las bases de los montes,
se estremecieron porque ardía en ira.
9. Humareda subió de sus narices,
y fuego devorante de su boca:
de El se encendieron brasas.
10. Los cielos inclinó: descendió luego,
bajo sus pies había densa nube;
11. montó sobre un querube, emprendió vuelo;
y planeó sobre las alas del viento.
12. Convirtió la tiniebla en su escondite
y su pabellón que lo envolviese;
alumbramiento de aguas, densas nubes del cielo.
13. Al fulgor de su presencia se trocaron
en granizo e ígneas brasas.
14. Luego tronó Yahvéh desde los cielos,
y su voz el Altísimo emitió.
15. Despidió sus saetas y dispersólos,
y rayos fulminó y los derrotó.
16. Los álveos del mar aparecieron,
los cimientos del orbe quedaron patentes
por virtud, ¡oh, Yahvéh!, de tu amenaza,
al resollar de tu nariz el viento.
17. De lo alto la mano alargó para asirme,
extrájome de caudalosas aguas.»

Como vemos, la intervención divina se describe con términos tomados de los grandes fenómenos de la naturaleza: temblor de tierra, que arranca los montes de cuajo; humareda y llama de un fuego devorador como en una erupción volcánica. El cielo, cubierto de densas nubes, parece acercarse a la tierra. Formas fantásticas, que recuerdan a los querubes babilónicos, hombres o animales alados, parecen las nubes voladoras. Los vientos soplan con furor. Las tinieblas se extienden hasta convertir en noche el pleno día. Yahvéh baja, llevado sobre los querubes, y planea sobre las alas del viento. Las tinieblas son como la capa con que se envuelve. Las oscuras nubes y las aguas turbulentas le forman una especie de pabellón.

La descripción de la teofanía se destaca (vv. 8-6), por el tono y el colorido, de las otras partes del poema. Presenta la forma de una epopeya. En ella no hay que buscar —observa CALES (2)— una ale-

(2) J. CALES, *Le Livre de psaumes traduit et commenté.* (París 1936, tomo, I, pág. 230.

gría simétrica y lógicamente construída, como la concebiría una imaginación occidental. Los rasgos los toma de diversas fuentes: grandes conmociones cósmicas, huracanes y tempestades tremendas, como son las que se producen en los desiertos rocosos del Sinaí o de Palestina; quizá, más o menos directamente, los grandes poemas cosmológicos de Babilonia, etc. El conjunto produce una impresión única, más que una representación coherente: la grandeza y el poder de Dios se ponen de relieve en una forma impresionante.

En el salmo 50, la teofanía aparece desde el principio y se presenta reducida a los términos más precisos:

«1. El, Elohim, Yahvéh habló y convocó a la tierra.
del oriente del sol hasta su ocaso.
2. Desde Sión, dechado de hermosura, Dios ha brillado.
3. Nuestro Dios viene y no guarda silencio;
un fuego que devora le precede,
y en torno de El rebrama la tormenta.
4. A los cielos convoca desde lo alto
y la tierra por juzgar a su pueblo:
5. «Remitidme a mis santos,
que han sellado mi pacto mediante sacrificio.»
5. Y los cielos pregonan su justicia,
porque es el juez Dios mismo.»

A continuación viene la requisitoria que Yahvéh dirige a su pueblo recriminándole el hueco formulismo de sus sacrificios.

La teofanía del salmo 50 presenta algunos rasgos comunes con la del salmo 18, diferenciándose notablemente en otros.

Coincide con el 18 en los elementos esenciales de la descripción teofánica: Yahvéh se presenta con el habitual cortejo del fuego y la tempestad.

Pero, a diferencia de la teofanía del sl. 19, con la que coinciden Ex. 19; Deut. 23, 2 ;Jud. 5, 4-9; Hab. 3, 3-6; Job. 38, 1; 40, 6, Dios no viene de la tempestad, sede de las teofanías, sino de Sión, desde su templo.

La otra diferencia se refiere al objeto de la aparición: en el salmo 18 Yahvéh viene, invocado por un salmista, a traerle la salvación; aquí, por el contrario, se presenta *motu proprio*, no a salvar primeramente, sino a ejercer sus funciones de Juez.

El discurso de Yahvéh está en la línea rigurosa del estilo profético: apela a los cielos y a la tierra; apostrofa a Israel, lo inte-

rroga, le amenaza, le riñe. La doctrina del salmo es la de los profetas. Los sacrificios no se condenan, pero el cumplimiento de los preceptos morales debe ir a la par de la práctica del culto, ya que éste, solo, no agrada a Yahvéh.

2. *Salmos teofánicos en sentido lato.*

Al lado de estos dos salmos, en los que se contienen los elementos esenciales de una formal teofanía, hay otros que contienen algunos rasgos afines que, debidamente enlazados y clasificados, pueden servirnos de magníficas piezas para construir una densa perspectiva de la teología de las teofanías en los salmos. Más bien por motivos metodológicos que por razones intrínsecas proponemos la siguiente clasificación de estos salmos en cuanto a sus elementos teofánicos.

A) *Presencia de Dios en los fenómenos cósmicos* (Salmos 29, 33, 104).

El salmo 29 es un poema de una sobria grandeza y de una innegable belleza. Sin prejuzgar las diversas interpretaciones teofánicas, que más adelante expondremos, podemos suponer que el salmo es bastante antiguo. Los fenómenos descritos en el cuerpo del salmo no tienen ni el estilo ni la extensión de los que anuncian las profecías escatológicas: nada hay que lo enlace con Is. 24, 18-21; además, el autor no piensa en el futuro ni se preocupa mucho de los hombres. Los conceptos esenciales del poema son antiguos: textos tan antiguos como Ex. 19, 11-20 (J) y Gen. 28, 12-13 (E) suponen que Yahvéh o El habita en el cielo; y la misma noción del templo celestial en el que Yahvéh, sentado sobre su trono, está rodeado del ejército del cielo, está confirmada por 1 Reg. 22 (19 (cf. 2 Reg. 2, 11), antes que por Mic. 1, 2-3. La noción de Yahvéh tonante aparece en Ex. 9, 23-24 (JE) y 19, 16-19 (E). La idea de que Yahvéh, por su sola presencia, hace temblar al universo, se encuentra ya en el cántico de Débora (Jud. 5, 4-5). La misma forma del poema, todo él cargado de palpitaciones, se presenta como arcaica (3).

(3) E. PODECHARD, *Le Psauier* (trad. littér et expl. hist.), I, 1949, pág. 83 s.

WEISSER (4), partiendo de algunos textos de Ras-Shamra, encuentra en el salmo 29 una cierta correspondencia con un antiguo canto fenicio al dios de la tempestad, Baal-Hadad. Aquí se daría el caso frecuente del poder acumulador de la fe bíblica, pues, sin dejar de utilizar el cañamazo de la vieja liturgia pagana, sabe sacarle un buen partido apologético.

El salmo 33 es de escaso interés para nuestro objetivo. El poema presenta la forma de un himno a la omnipotencia y a la justicia de Yahvéh. El autor celebra el señorío absoluto de su Dios sobre el mundo y sobre los acontecimientos, y además su fidelidad hacia cada uno de los que le temen. Parece que el salmo depende del Gen. 1 y de la segunda parte Isaías. Esto, unido al carácter sapiencial que presenta el salmo, dan una posible pista para fecharlo después del destierro. Nos interesan particularmente los vv. 6-9, donde aparece Yahvéh como creador del cielo y de la tierra y como señor poderoso, ante cuya presencia tiembla todo el orbe.

El salmo 104 es un himno de alabanza a Yahvéh, Dios creador y conservador del universo. El autor sigue *grosso modo* el cuadro del Hexaémeron ; pero lo que el Gen. se contenta con enunciar en frases breves y casi secas, aunque a veces sublimes, el salmista lo pinta con imágenes, ya grandiosas, ya llenas de gracia y de frescor. A veces traza un rápido cuadro de conjunto ; por ejemplo, cuando describe a Yahvéh sentado en postura regia encima del firmamento o cabalgando sobre las nubes en las alturas de los cielos, precedido de huracanes o de relámpagos ; o cuando narra con viveza cómo las aguas fueron separadas de la tierra. Otras veces se contenta con dibujar un simple rasgo general, que especifica en seguida o completa por medio de una observación inesperada o de un ejemplo concreto (5).

El salmo tiene algún parentesco concreto con el conocido himno al Sol del Rey egipcio Echnaton, de principios del siglo 14 a. C. El Faraón se dirige a Atón, como el salmista a Yahvéh, y describe con entusiasmo y brillantez los efectos de su presencia o de su ausencia en el universo. A veces hay puntos de contacto entre ambos poetas :

«Cuando tú te acuestas, la tierra está en las tinieblas, como en la muerte... El león deja su madriguera .. La tierra se ilumina cuan-

(4) A. WEISZER, *DiePsalmen*. (Göttingen, 1950, I.) pág. 11 ss.
(5) Cfr. CALES, ob. cit., I, pág. 270 s.

do tú asomas por el horizonte... Los hombres se despiertan... La tierra entera reanuda sus trabajos» (6).

Es muy difícil de probar una dependencia directa del salmo 104 con respecto al himno egipcio; pero en todo caso es innegable la pertenencia de ambos poemas a un clima literario análogo, aunque marcado por hondas diferencias religiosas.

Como vemos, estos poemas contienen algunos elementos teofánicos: la presencia de Dios es subrayada por ciertos fenómenos cósmicos, como son el temblor de tierra, los relámpagos, el huracán, el descenso de nubes plomizas. Además, Dios se presenta rodeado de su corte celestial, cabalga sobre las nubes, viene circundado de fuego, etc.

Pero hay una diferencia notable con respecto a los salmos propiamente teofánicos. Allí se trata de una *aparición* de Yahvéh, de una circunstancia histórica determinada; aquí, por el contrario, no hay ninguna determinación concreta de fecha. Dios no *se aparece*, sino que se le supone siempre presente en ese admirable complejo de la creación. Así, pues, en estos salmos más que hablarse de una aparición circunstancial de Yahvéh *se subraya su presencia habitual y eterna en el gran palacio cósmico de la naturaleza.*

B) *Presencia de Yahvéh en el acontecer humano* (Salmos 66, 68, 76, 81).

El salmo 66 es un himno de alabanza y de acción de gracias, cantado en el templo al mismo tiempo que se ofrecían sacrificios para conmemorar una gran liberación. Esta, según unos (7), se referiría al levantamiento del asedio de Jerusalén en 701, siendo Ecequías el que habla en primera persona. Otros, como PODECHARD (8), ven en el salmo reflejadas algunas perspectivas de la segunda parte de Isaías, y, por tanto, pertenecía a época postexílica.

Los elementos teofánicos de este salmo son francamente escasos y dudosos de clasificar. Aquí no hay alusión alguna a las grandes

(6) Cfr. C. LAGIER, *Le Pharaon du disque solarire...*, en «Recherches de Sc. relig.», 1913, págs. 297-341; A. WEISSER, ob. cit., II, pág. 440 s.; CALES, ob. cit., II, pág. 271.

(7) Cfr. H. HERKENNE, *Das Bucha der Psalmen* (Bonnbibel), Bonn, 1936, página 221; J. CALES, ob. cit., I, pág. 626.

(8) Ob. cit.I, pág. 284.

dimensiones del cosmos y a los terroríficos fenómenos naturales que acompañan a Dios en su venida. Sin embargo, se subraya una *presencia* de Yahvéh, pero no ya en el rodar de los hechos físicos, sino en el propio acontecimiento humano. Yahvéh es «grande en su actuación sobre los hombres» (v. 5); ante El «se rinden sus enemigos» (v. 3.), sus ojos son «como una gran atalaya que domina a todos los pueblos» (v. 7).

El salmo 68 presenta graves y complicados problemas críticos y exegéticos, que forzosamente hemos de eludir. Lo cierto es que se trata de un himno de alabanza y de acción de gracias, tanto que el salmo parece haber sido compuesto para una fiesta de acción de gracias (vv. 25-29) celebrada con motivo de una liberación señalada y humanamente inesperada, a la que hace alusión el principio del cántico: Yahvéh, presente en su santuario, ha tomado sobre sí el cuidado de los huérfanos y viudas, víctimas de una fuerte agresión extranjera, que había reducido al destierro, a la prisión y a la más ignominiosa reclusión a un cierto número de judíos, y El ha libertado a los cautivos (vv. 6-7). Además, el autor exhorta a la alabanza de Yahvéh y a la acción de gracias (vv. 4-5, 33-36), pero aún más desea el triunfo completo de Yahvéh sobre ciertas naciones (vv. 2-3, 29-32), triunfo que será, como siempre, la salvación de su pueblo (vv. 4, 20-24, 36); y para asegurar la esperanza, como para extentender la glorificación de Yahvéh y la acción de gracias, relata a grandes trazos la historia de las victorias de Yahvéh, sobre todo al principio (vv. 8-9, 13-15, 18-19; cfr. 34-35 b), y sus favores entonces y de siempre en pro de Israel (vv. 10-12, 16-17, 29 b, 36). Es, pues, un himno a la gloria de Yahvéh en el presente (vv. 6-7, 20-24, 25-28), en el pasado (vv. 8-19) y en el futuro (vv. 23, 29-32, 33-36).

No abordamos la cuestión de la unidad literaria del salmo, aunque nos parece inevitable el admitir al menos que viejos cantos de victoria han sido incorporados y zurcidos en este gran himno triunfal.

En el salmo se encuentran elementos propiamente teofánicos, pero con un doble matiz diferencial. En un primer momento se habla de una presencia de Yahvéh, que viene a ponerse al frente de su pueblo (vv. 2-5). Yahvéh aparece, como en las grandes teofanías, «cabalgando sobre las nubes» (v. 5).

En un segundo momento, la teofanía se proyecta en el pasado histórico de Israel y se convierte entonces en un recuerdo alentador. La teofanía histórica que se describe es la misma del Sinaí, pero pro-

longándola a todo el acontecer de los cuarenta años del desierto (vv. 8-3).

En ambos casos, el subrayado de la presencia de Dios no son los fenómenos cósmicos, sino la historia de la salvación de Israel. Yahvéh vino *entonces* desde el Sinaí a salvar a su pueblo, y sigue *ahora* viniendo para continuar esta obra liberadora.

El salmo 76 contiene una idea semejante. Yahvéh aparece en medio de su pueblo, para traerle un estrepitoso triunfo sobre sus enemigos. El punto de partida de Yahvéh no es el cielo, sino el santuario (v. 3). Sin embargo, en la aparición divina intervienen, como en las grandes teofanías, el estrépito celeste y el temblor de tierra (v 9).

Como en los dos salmos anteriores, Yahvéh no aparece como el creador y el conservador del gran cosmos, sino como el libertador de su pueblo. Se trata, pues, de una presencia divina en un acontecer humano.

El salmo 81, si atendemos a la alusión del v. 6 («dando como rito a José») nos lleva a una tradición norteisraelítica, y, por tanto, preexílica. El tono paternal del v. 7 hace suponer que la comunidad no está a distancia del pasado, sino que participa de él y lo revive. Ante la presencia de Dios en el Santuario caen las barreras del tiempo y del espacio y toda la historia salutífera se concentra en una mirada de enorme actualidad e inmediatez. La liberación de Egipto se presenta al pueblo como prenda de la benévola acogida de sus preces por parte del mismo Dios, que se esconde en la nube como entonces y que, también como entonces en Meriba, quiere probar al pueblo (9).

Como vemos, aquí se repite el caso del salmo 68. Hay una doble teofanía: la histórica, la de Sinaí (vv. 9-11), prolongada a toda la cuarentena del desierto, y la actual, que penetra impalpablemente toda la trabazón del himno. Siempre se trata de una presencia de Dios en la historia salvadora del pueblo.

El salmo 89 contiene ambos elementos: la presencia de Dios en los fenómenos cósmicos (vv. 10-13) y en la historia de salvación de Israel, de la que se habla en todo el salmo, y para lo que aquella escenografía cósmica sirve de introducción y apoyo.

---

(9) Cfr. A. WEISSER, ob. cit., II, pág. 262.

C) *Yahvéh, presente por el ejercicio de su realeza* (Salmos 47, 93, 95, 96, 97, 98, 99).

Los salmos de este grupo pertenecen a ese género literario que se acota bajo el título «salmos del reinado de Dios». Ellos han sido el objeto de un estudio especial por parte de algunos comentaristas modernos, cuyas conclusiones tendremos en cuenta, aunque de rechazo, más adelante (10).

Entre estos salmos del reino de Dios, el 47 se destaca del grupo homogéneo de los restantes 93, 95-99. Durante mucho tiempo se vió en el salmo 47 un poema de acción de gracias tras una victoria, sin duda con una vuelta del arca a Sión (v. 6), pero sin poder precisar las circunstancias y la fecha; sólo atendiendo al hecho de la sumisión de las naciones paganas a Yahvéh se le suponía del tiempo de la vuelta del destierro, quizá en la inauguración del segundo templo (11). Pero según una interpretación, que ha llegado a imponerse en vastos sectores, el poema sería completamente escatológico (12). Cantado el primero de Tishri, en la fiesta de Año Nuevo, sería además un canto de entronización de Yahvéh (13).

WEISSER (14) incorpora ambas interpretaciones, la histórica y la escatológica, a su nueva interpretación cultualista.

---

(10) Cfr. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. Kristiania, 1922; H. SCHMIDT, *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel*. Tüb. 1927; H. GUNKEL-J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Gott. 1933; H. KAUPEL, *Psalm 2 und babylonische Königslieder*, ThGl 15 (1923), págs. 39-43; F. M. T. BOEHL, *Nieuwjaarsfest en Koningsda in Babylon en in Israel*. Gron. 1827. O. EISSEFELDT, *Jahwe als König*, en ZatW 46 (1928), págs. 81-105; N. H. SNAITH, *Sudies in the Psalter*, London, 1934, págs. 88-109; G. von RAD, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, ZatW 58 (1940), págs. 216-222; H. HOEPEL, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*. Roma, 1946, pág. 107 s.

(11) Cfr. PODECHARD, ob. cit., I, pág. 212.

(12) R. KITTEL, *Die Psalmen*, 3.ª ed. Leipzig-Erlangen, 1922, página 171 s.; W. STAERK, *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)*. Gött., 1920, pág. 50 s.; H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Gött., 1926, pág. 201 s

(13) KITTEL, ob. cit.; GUNKEL, ob. cit.; S. MOWINCKEL, en «Rev. d'histoire et de Philos. relig.», 1926, pág. 506; H. SCHMIDT, en *Die Thronfahrt Jahwes*, 1927.

(14) Ob. cit., I, 242 s.

En los salmos restantes nos interesa destacar algunas peculiaridades. Una de ellas es el grito ritual «Yahweh malak» (93, 1 ; 96, 10 ; 97, 1 ; 99, 1), que puede muy bien aludir al «grito regio» según el ritual de entronización de un rey terreno (cfr. 2 Sam. 15, 10 ; 2 Reg. 9,13). No se ha de traducir, pues, «Dios es rey», sino «Dios ha comenzado a reinar, ha sido constituído rey». Más adelante estudiaremos las diversas interpretaciones que exige y admite esta perspectiva.

Otra peculiaridad interesante son los destacados elementos teofánicos que encontramos en estos salmos. En el salmo 93 de Yahvéh se presenta rodeado de la grandeza cósmica habitual en las teofanías ; se «asienta sobre el orbe» (v. 1), «viene acompañado del rumor de las aguas fluviales y marinas» (vv. 3-4).

En 93, 4 aparece Yahvéh teniendo en su mano «las honduras del orbe y las cimas de los montes» ; e incluso se percibe su presencia actual en aquel «hoy» del v. 7.

En 96,6 se habla de «la majestad y esplendor que ante El existen» ; en los vv. 11-12 se ordena la explosión de toda la artillería cósmica como una gigantesca salva en la proclamación de la realeza divina : «alégrense los cielos y que la tierra exulte ; retumbe el mar y todo lo que lo llena ; exulte el campo y cuanto en él existe ; todos los árboles del bosque aclamarán entonces». Finalmente, en el v. 13, se habla de una aparición de Yahvéh con fines judiciales.

Ls vv. 1-6 del salmo 97 contienen una clásica teofanía, que quizá hubiéramos debido añadir a los salmos 18 y 50 :

«1. Reina Yahvéh : ¡la tierra se alboroce!
¡alégrense las numerosas islas!
2. Hay en su derredor nubes y brumas.
son Justicia y Derecho la base de su trono.
3. El fuego avanza ante él
y abrasa en derredor a sus contrarios.
4. Alumbran sus relámpagos al orbe,
y viéndole, la tierra se estremece.
5. Las montañas cual cera se derriten
delante de Yahvéh,
delante del Señor de todo el mundo.
6. Pregonaron los cielos su justicia
y su gloria los pueblos todos vieron.»

En 98,4-8 se ordenan de nuevo las salvas de artillería ante la venida de Yahvéh con fines judiciales (v. 9).

En 99,1 se contiene en resumen lo más esencial de una aparición teofánica: «asiéntase en querubes: la tierra tiembla». En el v. 7 hay una alusión a las teofanías del desierto.

.....

II. Diversas interpretaciones

Sin pretender agotar la historia de la exégesis ni siquiera señalar fronteras determinadas entre las diversas interpretaciones, pasamos breve revista de comentarios, deteniéndonos más extensamente en las modernas exégesis culturalistas de la Escuela Escandinava, ya que ellas son las que han subrayado con más intensidad el problema de las teofanías.

1. *Interpretación histórica.*

Este ha sido, y en parte continúa siendo, el punto de vista ordinario de los comentaristas generales de los salmos. Así, por ejemplo, el salmo 18 se refiere a un momento concreto de la vida de David, en que éste dirige a Yahvéh una súplica de urgencia, a la que Yahvéh responde inmediatamente presentándose a salvarlo (15).

El salmo 29 no es más que una magnífica descripción poética de una tempestad. David, tanto en su vida de pastor en los alrededores de Belén, como en su vida de fugitivo en el desierto de Judá, tuvo constantemente la ocasión de observar las tempestades, especialmente sonoras y grandiosas, de Palestina. Y ningún genio mejor que el suyo para penetrar la belleza poética y la significación religiosa del sublime fenómeno (16).

El salmo 50 es un oráculo enviado de parte de Yahvéh por un salmista que se presenta como un profeta, como se cuenta del levita Yahaziel en 2 Cron. 20,14. El autor, como los profetas, hace hablar al mismo Yahvéh (17).

---

(15) Cfr. J. Knabenbauer, *Cmmentarii inpsalmos*, ed. 2.ª, París, 1930, página 73: «Non solum psalmi inscriptione puer i. e. servus Domini David, sed etiam testimonio explicito 2 Reg. 22, 1 David locutus est Domino verba carminis huius, quo opem sibi a Deo factam grato animo recolit et beneficia sibi collata in hostium dejectione et sui exaltatione celebrat».

(16) Cfr. Cales, ob. cit., I, pág. 328.

(17) Podechard, ob. cit., I, pág. 224.

Lo mismo habría que decir de los salmos del reino de Dios. O se refieren en general al dominio constante y universal del Creador sobre el cosmos, o aluden a un hecho concreto de la historia de Israel, en que Yahvéh subraya o destaca su poder teocrático (18).

2. *Interpertaciones cultualistas.*

Recientemente S. MOWINCKEL propuso su teoría de la «Fiesta de la Entronización de Yahvéh» como una clave casi universal para la explicación del salterio (19).

A semejanza de la fiesta que se celebraba todos los años en Babilonia en el templo de Marduk, también en el templo de Jerusalén al principio del año civil (fines de septiembre) se celebraba la fiesta de la Entronización de Yahvéh, y en esta ocasión Yahvéh subía, como de nuevo, a su trono como rey universal del mundo y entraba solemnemente en su santuario. Muchos salmos habrían sido compuestos para esta ceremonia.

Siguen a MOWIKCKEL : H. SSCHMIDT, H. GUNKEL-J. BEGRICH, H. KAUPEL, F. M. T. BOEHL, O. EISSFELDT, N. H. SNAITH, G. VON RAD (20).

GUNKEL, aun admitiendo plenamente la tesis de MOWINCKEL, introduce una modalidad interesante. Para él la Entronización de Yahvéh tiene una marcada proyección escatológica. El grito «Yahvéh malak» es esencialmente profético y sólo adquiere presencialidad en la imaginación del vidente y en la esperanza de la comunidad celebrante (21).

Como vemos, esta interpretación de la Escuela Escandinava pretende conectar un número cada vez mayor de salmos y de oráculos a la «Fiesta de Entronización de Yahvéh», que conmemora el drama creador y el triunfo del Dios único. Se invocan también algunos textos de Ras-Shamra que se refieren al culto de los dioses que

(18) Siguen la interpretación histórica, a más de los citados : H. EWALD, *Die Poetischen Bücher des alten Bundes*, 3.ª ed., 1866 ; T. K. CHEYNE, *The Book of Psalmes*, en *Haupt's The Polychrome Bible*. 1898 ; J. OLHAUSEN, *Die Psalmen erklärt*, 1853.

(19) *Psalmenstudies*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Eschatologie*. Kristiania, 1922.

(20) Cfr. obras citadas, pág. 10.

(21) GUNKEL-BEGRICH, *Einleitung...*, pág. 94 s.

mueren o resucitan, y se explica el salterio en función de una ideología regalista expresada en ritos comunes al antiguo Oriente.

Finalmente, WEISSER (22) ha querido demostrar la insuficiencia de estas tesis sincretistas, sin fundamento sólido en la Biblia. Insiste con razón en la originalidad de Israel y su irreductibilidad a las formas paganas de pensamiento, mesopotámicas o siriofenicias. Cree respetar el dato bíblico dando como *Sitz im Leben* al conjunto de los salmos lo que él llama la «Fiesta cultual de la Alianza». Recuerda la extrema importancia de la ideología de la Alianza a través de todo el Antiguo Testamento. Si las narraciones y legislaciones contenidas en el Pentateuco tienen su raíz en las tradiciones cultualistas derivadas de la Alianza (cf. Jos. 24), debe de ser también posible referir a ello el origen de los salmos, cuya mayor parte habría sido compuesta antes del destierro.

Para ello WEISSER enumera una serie de pasajes en donde se trata de la Alianza, del Testimonio, de la Ley, de Teofanía, de acciones divinas savíficas o punitivas. En esta perspectiva quiere explicar salmos didácticos (33, 36, 37, etc.), lamentaciones nacionales (44,60), craciones individuales (58, 59, etc.). Los *anawim* serían simplemente la comunidad de los fieles adoradores del verdadero Dios.

Sin dejar de reconocer que no se pueden precisar los detalles del ritual de esta fiesta, WEISSER cree que habría tenido por acto central una manifestación del Dios de la Alianza, «actualizando» la salvación por su presencia en medio de la comunidad israelita y renovando por esta teofanía el pacto ancestral. A través de un *drama cultual* se habrían *representado* ante Israel las liberaciones pasadas, toda la historia de la salvación, comenzando por la de la creación. Casi todos los salmos se referirían de alguna forma a esta fiesta y se derivarían así de «tradiciones» cultuales muy antiguas.

Consiguientemente, sería perfectamente inútil analizar los contactos literarios entre los salmos y los demás libros bíblicos para sacar de ello conclusiones cronológicas ; estos puntos de contacto se explicarían suficientemente por una común dependencia de las «tradiciones» cultuales anteriores. Así el aparente descosido del salmo 68 desaparecería si se consideran sus *disjecta membra* en la perspectiva del drama litúrgico de la Fiesta de la Alianza, que es al mismo tiempo la fiesta de la comunidad. El tema principal, ¿no es acaso el «ad-

22) *Die Psalmen. Göttingen*, 1950.

venimiento» de Yahvéh en la historia de su pueblo? Nada obligaría a fechar este salmo después del destierro.

Los salmos del «reino» están estrechamente ligados a la Fiesta de la Alianza; pero el origen ritual de Entronización hay que buscarlo en Babilonia, así como la alusión al tema de la creación del salmo 93. El salmo 132 sería de época deuteronómica. El salmo 65 datería de fines de la monarquía, pues la Fiesta de Año Nuevo parece entonces que se celebraba en primavera, y no en otoño, como pasa en el salmo 85.

Las teofanías eran como el punto culminante de la Fiesta de la Alianza. Las teofanías que se encuentran en salmos de diferentes clases tienen el colorido arcaico-mitológico de la primitiva teofanía del Sinaí y son como un reflejo de la teofanía ritual de Yahvéh sobre los querubines del Arca Santa, que simbolizan la compañía de nubes (Salmos 18,8-16; 50,2 ss.; 68,2 ss.; 97,3 ss.; 104,3).

La comunidad celebrante no sólo participaba como *testigo* en la actualización sacra de la historia, sino que actuaba como parte integrante en el acontecer sacramental, y era afectada por él. Con la presencia de Dios en el santuario está también presente todo su obrar salutífero en la historia, quedando concentrado en la eficacia sacramental del acto cultual: sal. 95, 7 s.: «*Hoy*, cuando oigáis mi voz, no endurezcáis vuestros corazones como en Meriba»; 106,6, s.: «Hemos pecado con nuestros padres»; 68,18: «el Sinaí está en el Santuario» (cfr. 50,2 donde la teofanía del Sinaí acontece en el templo); todo el salmo 114, en el que los acontecimientos del desierto adquieren una dramática actualidad.

La interpretación de WEISSER va teniendo eco en autores recentísimos.

C. LINDHAGEN (23) caracteriza el aspecto *cultual* de la noción de *siervo*, aplicada al pueblo de Israel y a sus ministros, sacerdotes y levitas. Destaca la conexión esencial entre la noción de alianza y la de siervo, que es un concepto correlativo. Una innumerable serie de textos es traída a colación y se comentan ordinariamente a la luz de los trabajos más recientes de la Escuela Escandinava. Así el autor acoge favorablemente la hipótesis de la existencia de profetas cultuales y la del papel cultual del rey en la fiesta de Año Nuevo. Finalmente, N. H. RIDDERBOS (24), en una lección inaugural pro-

(23) *The Servant Motif in the Old Testament*. Upsala, 1950.
(24) *Psalmen en cultus*. Kampen, 1950.

nunciada en la Universidad libre de Amsterdam el 20 de junio de 1950, ha tratado de las relaciones entre los salmos y el culto israelita. A continuación de MOWINCKEL y en reacción contra GUNKEL y, sobre todo, contra B. D. EERDMANS, cuyo comentario data de 1947, RIDDERBOS se niega a ver en la mayor parte de los salmos escritos espirituales de edificación y los considera como poemas cultuales destinados inmediatamente a la liturgia. Reanuda los argumentos clásicos de los partidarios del origen cultual (textos del Pentateuco y, sobre todo, de las Crónicas: títulos litúrgicos, alusiones al culto, etc.).

La crítica que generalmente se le ha hecho a esta nueva modificación de WEISSER en la interpretación cultualista del salterio es en el fondo la misma que antes se le había hecho —e incluso por el mismo WEISSER— a MOWINCKEL con respecto a su pretendida «Fiesta de la Entronización de Yahvéh»: la Biblia no nos ofrece ningún ritual de tal fiesta.

A esto ya responde WEISSER diciendo que ese ritual fué transmitido por vía oral y que de él sólo quedan trozos litúrgicos, perceptibles en los libros de los salmos (70,86, etc.). La fiesta dejaría de existir en el calendario postexílico.

Ahora bien; esto pudiera quizá valer para la Entronización de Yahvéh, ya que después del destierro Israel dejó de tener reyes; por el contrario, parece natural que después del destierro se intensificara el recuerdo de la Alianza sinaítica.

En resumen: la interpretación cultualista de los salmos, tal como la expone WEISSER, falla en su pretensión de precisar una fiesta concreta de Año Nuevo —la Alianza— como *Sitz im Leben* de casi todo el salterio; pero, no obstante, contiene elementos preciosísimos que utilizaremos ampliamente para penetrar el sentido profundo de las teofanías de Yahvéh en los salmos (25).

---

(25) Cfr. H. BÜCKERS, *Zur Verstehung der Sinaitraditionen in den Psalmen*. Bib. 32 (1951), págs. 401-422; R. TOURNAY, en RB 58 (1951), página 257 s.; 59 (1952), pág. 616; 58 (1951, pág. 284.

III. Estratos ideológicos de la teofanía

Las teofanías en el Antiguo Testamento se describen, a semejanza de la del Sinaí (Ex. 19, 16-18), como acompañadas de temblor de tierra y de tempestad, ya se trate de la salida de Egipto y de la travesía del desierto (Sal. 68, 8-9; 77, 17-20) o de otras manifestaciones relatadas (Jud. 5, 45; 1 Reg. 19, 11-12) o anunciadas (Is. 24, 18-20; 29, 6; 30, 27-30; 63, 19-64, 3; 66, 15-16; Joel 2, 10-11; 4, 16; Nah. 1, 3-7; Hab. 3. 6; Sal. 50, 3; 97, 2-5).

Weisser siempre supone, sin probarlo, que todas las manifestaciones teofánicas del Antiguo Testamento, principalmente de los salmos, tienen como cañamazo el recuerdo de la manifestación histórica del Sinaí. Allí Yahvéh se había manifestado en aquella forma concreta, escondido en una nube y acompañado del fuego y la tempestad. Cuando posteriormente en los salmos se vuelve a describir la venida de Dios con este mismo aparato, entonces, según Weisser hay una evidente alusión a la teofanía del Sinaí y supone, por ello mismo, que se renueva la Alianza de Yahvéh con su pueblo.

Pero este argumento es dificilísimo. Ya Driver (26) se planteó la cuestión de si toda esa descripción de elementos teofánicos en el Sinaí no es más que un género literario destinado a manifestar la presencia de Dios. Como observa Dillmann (27), el fundamento natural de la descripción es una tormenta. Una tormenta es uno de los fenómenos cósmicos más imponentes, y era considerado ordinariamente por los hebreos como una manifestación de la presencia de Yahvéh.

La descripción que aquí se hace —observa el Dr. Wade (28)— encuentra paralelo en muchos pasajes retóricos de los salmos y los profetas, y habría que explicarlo de la misma manera. A la luz de estas analogías, parece razonable mirar los relatos de la entrega de la Ley en el Sinaí como un cuadro dramático, cuyos detalles no hay que tomarlos al pie de la letra. Las divinas comunicaciones hechas a Moisés serían probablemente internas mejor que externas. Además, es muy probable que en los lugares donde se sitúan los acontecimientos ocurrieran realmente esos fenómenos naturales que se reflejan en el relato. Para la raza y para la época, a que pertenecía Moisés, todo lo que era excepcional en la naturaleza manifestaba el

(26) *The Book of Exodus*. Cambridge, 1911, pág.176 s.
(27) A. Dillmann, *Exodus und Leviticus erklärt*, 1880.
(28) *Old Testament History*, 1911, pág. 115 s.

poder divino; y, en particular, el relámpago y la tempestad eran asociados por los hebreos a la presencia de Yahvéh (29).

Dada la escasez de fuentes, podemos rastrear en la propia literatura bíblica algún indicio para establecer una más verosímil jerarquía en los orígenes de los elementos teofánicos.

En primer lugar, hay muchos pasajes de los salmos y de los profetas que difícilmente pueden considerarse como únicamente dependientes de la teofanía del Sinaí. No deja de ser una afirmación gratuita el suponer que algunas analogías comunes supongan una interdependencia determinada, siendo más probable que todos los textos pertenezcan a un clima más general lógicamente anterior.

Otro hecho muy interesante es la interpretación amplia que otros textos bíblicos dan de la teofanía sinaítica.

En el canto de Débora (Jud. 4, 45) en el Sinaí queda reducido solamente a un episodio, aunque destacado, de una especie de teofanía continuada de Yahvéh a través del desierto.

Aún más: BURNEY (30) observa atinadamente que aquí no se alude a la manifestación de Yahvéh en la tempestad y el terremoto para dar la Ley en el Sinaí u Horeb (Ex. 19, 16 ss.; Deut. 4, 11-12; 5, 22 ss.), ya que no tendría significación especial en el pasaje presente, sino a su aparición en esos fenómenos cósmicos de que habla el poema.

La cláusula *zeh Sinai* no deja de ser extraña y es considerada por muchos críticos como una glosa posterior. La razón más fuerte en pro de esta hipótesis es que la cláusula es métricamente superflua (cfr. Σ. τουτ' ἐστι τὸ Σίνα.) (31).

En todo caso nos encontraremos aquí con una clásica teofanía, en la que no aparece el Sinaí, o queda reducido a un episodio de la manifestación habitual de Dios.

El salmo 68, 8 alude, sin duda, al cántico de Débora. Aquí ya se supone la pretendida glosa, que, de serlo, debió de ser muy antigua, y se le da a la teofanía una mayor amplitud, abarcando toda la historia del desierto. La teofanía empieza ya con la salida de Egipto:

---

(29) Cfr. SANDAY, *The Life of Christ in recent Research*, 1907, páginas 19 s., 211; F. DELITZSCH, «Zeitsch. für Kirchl. Wiss. und Leben», 1882, pág. 298; *New Commentary on Genesis*, 1887, pág. 19.

(30) C. F. BURNEY, *The Book of Judges*, Londres, 1918, p. 312.

(31) Cfr. BURNEY, l. cit.; M. J. LAGRANGE, *Le Livre des Juges*, París, 1903, pág. 82 s.; G. F. MOORE, *A critical and exegetical Commentary on Judges*. Edinbourgh, 1908, pág. 141.

«cuando saliste, ¡oh Dios!, al frente de tu pueblo», y se continúa a través de todo el desierto: «cuando por el desierto discurrías»; los fenómenos cósmicos se suponen frecuentes y casi habituales, y entre ellos se destaca el Sinaí: «la tierra retembló, los cielos además, ante Dios destilaron». La cláusula *zeh Sinai* reaparece como una copia del texto de Débora.

Todo ello, nos demuestra que en el subsuelo de todas estas expresiones teofánicas hay un concepto, amplio y general, de la presencia de Dios en la naturaleza.

El concepto bíblico de la trascendencia de Dios y de su dominio universal sobre toda la creación llevada a la consideración de una presencia de Dios en la naturaleza. Pero esta presencia quedaba como subrayada en los grandes fenómenos cósmicos: el trueno, el relámpago, la tempestad, las lluvias. Hay en esto algo fundamentalmente humano, que supone una postura común a todos los pueblos y a todas las civilizaciones.

Nosotros modernamente establecemos una raya fronteriza entre los hechos naturales y los milagrosos. Estos últimos son los únicos que a nuestra mentalidad se presentan como garantizadores de una presencia especial de lo divino. Recordemos los fenómenos solares de Fátima.

Sin embargo, este nuestro esquema moderno no podemos lícitamente proyectarlo al ambiente ideológico semita. Nos es casi imposible distinguir lo que hay de puramente natural o realmente milagroso en aquellas grandes manifestaciones de la Providencia de Dios en la vida de Israel en el desierto.

La teofanía supone un hecho real y permanente: Dios existe y habita en la naturaleza por El creada. Cuando en un texto bíblico se nos describen algunos fenómenos cósmicos como cortejo de la venida de Dios, no se hace más que subrayar su presencia permanente y estable en la creación.

Un panorama general de esta presencia habitual de Dios en lo creado lo tenemos en el salmo 104, tan estrechamente relacionado con la Gen. 1. Yahvéh habita, como en propio palacio, en los más altos estratos del universo:

> «Construíste en las aguas tus altos aposentos,
> a las nubes trocaste en tu carroza,
> encima de las alas del viento tú caminas;
> haces tus mensajeros a los vientos
> y al fuego llameante tus ministros» (vv. 3-4).

Desde aquella central celestial Dios dirige y controla toda la maquinaria del universo. Toda defección o fallo en el engranaje se debe a que Yahvéh ocultó su rostro y suspendió su aliento creador (vv. 29-30). El temblor de tierra se debe a una mirada de Dios, y las tempestades que se fraguan en las cimas montañosas fueron provocadas por el dedo de Dios (v. 32).

Esta es la divina «Weltanschaaung» del salmista: detrás de cada fenómeno cósmico está escondido Yahvéh con su presencia eficaz.

Este primer estrato ideológico de la teofanía determina ya de por sí un género literario concreto: cuando se pretenda afirmar la venida o la presencia de Yahvéh por algún motivo, ya existe una fórmula que sustancialmente se repetirá en todas las descripciones teofánicas. Esta fórmula podrá subsistir de por sí sola, químicamente pura, o también mezclada con hechos reales. Esto habrá que derivarlo del propio contexto. Parece indudable que la teofanía del Sinaí, aun cuando esté envasada en ese género literario, supone que de hecho hubo grandes fenómenos cósmicos, quizá prolongados y repetidos, que fueron interpretados por los israelitas como una demostración de la presencia especial de Dios para entregar la Ley.

El problema en los salmos reviste caracteres especiales. Hay un grupo de salmos (29, 33, 104) que, según hemos dicho, parecen de hecho referirse a fenómenos cósmicos, ya habituales (104, 33) o circunstanciales (29).

Pero el resto de los salmos teofánicos, especialmente 18 y 50, hacen muy difícil suponer que se trate de un hecho más o menos real. Creemos que se trata solamente de un género literario: en el salmo 18, Yahvéh viene a salvar al salmista, y esta venida invisible se sensibiliza y se dramatiza acudiendo al conocido género literario de la teofanía cósmica. Lo mismo dígase del salmo 50.

En este sentido general —prescindiendo del hecho dudoso de la existencia de una fiesta de la Entronización o de la Alianza— nos parecen muy acertadas las aportaciones de la Escuela escandinava a la interpretación cultualista de los salmos. Indudablemente, los salmos fueron compuestos para recitarlos en actos de culto. Esencialmente, el culto festivo de Yahvéh corresponde a esa antigua concepción, viva aún hoy en algunas liturgias cristianas, del «acontecer sagrada» —drama cultual—, en el que los hechos básicos de la salvación se repiten, se convierten en un «suceder renovado» por medio del acto sagrado de la «representación cultual», y de que la

comunidad celebrante participa vitalmente (Jos. 24) por la incorporación de la Salud (32).

Así, pues, de la teofanía cósmica y real se pasa insensiblemente a la *teofanía ritual*. Una prueba de este carácter ritual de la teofanía en los salmos lo constituyen esas frecuentes fórmulas que hablan de la «faz de Yahvéh». Todas ellas destacan su encuentro con los orantes (sal. 95, 2: cf. 69, 18 s.), o su presencia actual en el santuario (96, 13: 98, 9; cf. 68, 5 ss.), o en el acontecer sagrado (44, 4: cf. núm. 10, 35; sal. 68, 2; 80, 17; 98, 1 ss.; 16, 11; 21, 10). Todas ellas desembocan en la presentación, mantenida en la tradición ritual, de la teofanía de Yahvéh como la revelación y la actuación de su salud.

En los salmos, sin distinción de especies, el «contemplar la faz de Yahvéh». (17, 15; 11, 7; 27, 4; 63, 3; 84, 8), y el «andar ante la faz de Yahvéh» (89, 16; 41, 13; 56, 14; 102, 29; 116, 9; 140, 4) son considerados como el supremo anhelo de los piadosos. Por el contrario, el «esconderse de la faz de Dios» (22, 25; 27, 9; 44, 25; 69, 18; 88, 15; 102, 3) o el «ser arrojado de su faz» (51, 13; 68, 3 s.; 80, 17; 104, 29) es considerado como la suprema ausencia de la salud.

Esta presencia ante la faz de Yahvéh va siempre unida con la presentación de los conocidos acompañantes de la tradición antiguotestamentaria en las teofanías: terremotos, fuego, etc. (29, 6 ss.; 114, 6 s.; 68, 9; 96, 9; 97, 3); el «kabod» (63, 3: cf. 24, 6 s.); la «fuerza y el poder» (105, 4; 96, 6); «gracia y fidelidad» (89, 15; 85, 10 s.). Esto demuestra cuán fuertemente influído estaba el ambiente de los salmos por la tradición de la teofanía ritual de Yahvéh.

IV. Conclusión

Las teofanías en los salmos constituyen un género literario determinado. Sometiendo a análisis el esquema de la teofanía, podemos desintegrarlo en los siguientes elementos constitutivos u originantes:

1) *La presencia de Dios creador en la naturaleza.*—Esta presencia se considera habitual; Dios habita, como en palacio propio,

(32) Weiser, *Psalmenstudien...*, I, 11 ss.

en las partes superiores del universo, pero desde allí está presente en todo el cosmos, dirigiendo y controlando la inmensa maquinaria.

2) *Esta presencia habitual de Dios se subraya y se destaca en algunas circunstancias especiales.*—Por medio de los grandes fenómenos cósmicos Dios se hace especialmente presente: Dios *viene*. Esta venida de Dios se concibe, ordinariamente, dentro de una escenografía determinada: el cortejo de Dios lo componen la tempestad, el relámpago, las nubes, los vientos.

3) *Una de las grandes «venidas de Dios» que más impresión dejó en el recuerdo israelita fué la intervención constante de Yahvéh en los cuarenta años del desierto.*—Aquella gran teofanía tuvo su punto culminante en el Sinaí, pero se prolongó a través de los grandes acontecimientos del desierto.

Este recuerdo del Sinaí reaparece frecuentemente en las teofanías de los salmos, pero él sólo no basta a explicar todos los textos. El Sinaí no deja de ser un episodio, aunque destacadísimo, en la historia de las teofanías.

4) *La interpretación cultualista de la Escuela escandinava, principalmente las recientes acotaciones de* Weiser, *contribuye notablemente a situar las teofanías de los salmos en su verdadero marco histórico.*—Prescindimos de la existencia dudosa de las Fiestas de la Entronización (Mowwinckel) o de la Alianza (Weiser), pero incorporamos al concepto de teofanía ese aspecto cultual de drama sacro, en el que actúa la presencia divina con fines soteriológicos o judiciales.

Las teofanías en los salmos constituyen un rito determinado, por medio del cual Yahvéh se hace presente a la comunidad orante. La descripción de esta presencia divina se hace recurriendo al viejo género literario de las grandes teofanías cósmicas e históricas.

José M.ª González Ruiz

Géneros literarios en los Evangelios

Doble planteamiento del tema.

El problema comprendido bajo este epígrafe abarca el estudio literario de los Evangelios en toda su amplitud y en sus múltiples posibles relaciones con los variadísimos procedimientos literarios de la época. La tarea es inmensamente superior a nuestras fuerzas, sobre todo si se piensa en los numerosos estudios parciales que habría que reducir a síntesis y en los muchos aspectos del problema que todavía no han sido suficientemente estudiados.

Se puede hablar del género literario de los Evangelios y de géneros literarios en los Evangelios. Son dos cuestiones distintas, no sólo objetiva, sino metodológicamente. La primera encaja perfectamente en la preceptiva literaria clásica. La segunda nace en el campo bíblico por una necesidad apologética y rebasa los cuadros clásicos. La Hermenéutica bíblica se ha interferido introduciendo una doble modificación en el planteamiento del problema. De una parte, los géneros literarios, que en nuestras Preceptivas clásicas eran puras categorías formales establecidas *a priori* para catalogar las distintas obras literarias, han adquirido en las disciplinas bíblicas un marcado carácter funcional hermenéutico. Considerados en un principio, a comienzos de siglo, como fórmula exegética para salvar la inerrancia bíblica, han desbordado más tarde el campo de los relatos históricos, pero siempre como principio exegético. No interesa la mera catalogación de los libros bíblicos en determinados géneros literarios sino en función del valor epistemológico que el establecimiento de tal o cual género en tal o cual libro puede tener para mejor introducirnos en la mente de su autor y en el conocimiento del grado de afirmación que intenta.

De otro lado, este poner el acento en el carácter práctico de los géneros literarios en Hermenéutica hace que entre nosotros el térmi-

no «géneros» invada el campo de los simples procedimientos literarios, dando ocasión a imprecisiones metodológicas que son puramente formales, pero que conviene tener en cuenta.

Cuando preguntamos por el género literario de los Evangelios tratamos sencillamente de encuadrarlos en los moldes de los supremos géneros literarios clásicos, cuya primera división tripartita parece fundarse en la misma naturaleza, porque responde a las tres categorías o relaciones trascendentales del ser. Los Evangelios, ¿pretenden enseñar *una verdad*? ¿O inculcar *un bien*? ¿O expresar algo *bello*?

Por el contrario, cuando se pregunta por los géneros literarios en los Evangelios, se buscan los distintos procedimientos que el autor empleó para comunicarnos lo que pretendía y cuyo conocimiento nos ayuda a precisar lo que intentó afirmar y en qué grado lo intentó. Tal vez, para mayor precisión, deberíamos reservar el término «géneros» para los primeros y denominar «procedimientos» a estos últimos. Los géneros designarían el intento del autor (enseñar una verdad, inculcar un bien, expresar algo bello), y los procedimientos, las diversas maneras de conseguir ese intento.

El desarrollo completo del tema propuesto comprende, pues, el encuadramiento de los Evangelios en alguno de los supremos géneros literarios naturales y el estudio de los distintos procedimientos, que el autor emplea para conseguir su intento.

I. El género literario de los Evangelios.

Ese primer punto ha sido estudiado en todas lsa Introducciones a los Evangelios, parte al tratar de su historicidad, parte al investigar su origen y parte al señalar el fin que cada Evangelista se propuso. A veces los tratados modernos plantean expresamente la cuestión, pero limitándose a afirmar que los Evangelios pertenecen a un género histórico especial. Partiendo de su peculiar finalidad, se suele decir de los Evangelios, como en general de los libros históricos del A. T., que no pueden ser catalogados en ninguno de los géneros clásicos. Lo cual es verdad, si se habla de géneros puros. Pero es que en la literatura universal abundan géneros mixtos o—para mejor entendernos—la intención por parte del autor de conseguir varios objetivos a la vez. Metafísicamente *ens et verum convertuntur, ens et bonum convertuntur* y *ens et pulchrum convertuntur*, y por lo mismo *verum et bonum et pulchrum convertuntur*. Es natural,

por tanto, que muchos autores hayan intentado enseñar deleitando y narrar historias con propósitos de edificar. Hoy es cosa adquirida que los antiguos historiadores—y su raza todavía no se ha extinguido—concebían la Historia más como arte que como ciencia.

Es, por consiguiente, exagerado—y, por tanto, inexacto—decir que los Evangelios no pueden ser encuadrados en los géneros literarios clásicos, llamando así a los que hemos denominado—creemos que con razón—géneros naturales. Lo que ocurre es que los Evangelios—y en cierta medida los demás libros históricos del Antiguo y Nuevo Testamento—por su origen y por su fin revisten un carácter peculiar y único. Los Evangelios son la puesta por escrito de una catequesis oral que tienen, como ésta, una finalidad particular: la de persuadir la obligación de aceptar una forma de vida impuesta positivamente por una intervención histórica de Dios en la vida de la Humanidad. Son, pues, una mezcla de los géneros naturales persuasivo e histórico. No interesa a los autores simplemente la instrucción sobre hechos sucedidos, sino además la aceptación de la forma de vida que de aquellos se desprende. Pero tampoco son los Evangelios una obra sencillamente parenética, porque lo que intentan inculcar se basa en una positiva intervención divina en el histórico acontecer humano. La sola categoría trascendental que queda al margen de la intención de los Evangelistas, o por lo menos, a la periferia de la misma, y como simple vehículo, es la de la belleza.

Esta mezcla de intenciones histórica y parenética, entrelazadas con un nexo lógico casual, es la característica más acusada del género literario en el que hay que encuadrar los Evangelios (1). Es lo

---

(1) No a todos agradará este encuadramiento de los Evangelios en el género parenético. Y podrá objetarse que por lo menos San Lucas, en el prólogo del tercer Evangelio, manifiesta claramente su intención de escribir historia en sentido estricto. Quede bien sentado que para nosotros el género parenético de los Evangelios incluye secundariamente, o, si se quiere, *aeque principaliter*, la narración sustancialmente histórica del hecho y del mensaje de Cristo como base de la credibilidad y credentidad de la forma de vida que pretende inculcar. Lo que no vemos claro es que esta intención histórica sea la predominante. Y por lo que a Lucas se refiere no creemos que, de ordinario, muestre mayor interés que los otros Evangelistas por enmarcar los hechos y dichos de Cristo en su verdadero lugar cronológico o geográfico. Por lo demás, su Evangelio no depende menos que los otros de la catequesis oral. En aquello que al parecer formaba el núcleo de la predicación apostólica «a baptismate Joannis usque in diem qua (Christus) assumptus est a nobis» (Act. 1, 22), no logra sa-

que algunos autores, como el P. Schildenberger, llaman Heilsgeschichte o historia de la salvación y consideran como el objeto formal de todos los libros históricos de la Biblia.

II. Procedimientos literarios en los Evangelios.

Lo que acabamos de decir sobre el género literario de los Evangelios presupone la admisión previa de cuanto la tradición histórica nos enseña sobre el origen, autores, época y finalidad de los mismos. No obstante, en sus líneas generales y en cuanto se refieren a la obra de los redactores definitivos, podrían nuestras conclusiones ser suscritas por la mayoría de los críticos aún no católicos.

Pero el problema queda en pie para los partidarios de la Formgeschichtliche Schule, mientras no se hayan inventariado los géneros literarios a que pertenecían, antes de su incorporación a la última obra redaccional, los materiales de que están elaborados nuestros Evangelios actuales. Nos estamos refiriendo al intento más minucioso y detallado de estudiar la cuestión que nos ocupa (2).

---

lirse de los moldes de la catequesis, ni siquiera materialmente, salvo en el largo viaje a Jerusalén, cuya realidad como encuadramiento de lo que en él coloca difícilmente podrá probarse. Las palabras del prólogo confirman el doble intento parenético-histórico del Evangelista, y claramente manifiestan el carácter funcional de la intención histórica encaminada a fundamentar la solidez de lo que han aprendido en la catequesis: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

(2) Como obras básicas de la Escuela deberán consultarse siempre:

K. L. Schmidt: *Der Rahmen der Geschichte. Jesu.* Literar-kritische Untersuchungen zur ältesten Jesuüberlieferung. Berlín, 1919; *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte* (Eucharisterion für Gunkel, t. II), Göttingen, 1923; *Formgeschichte in der neueren Theologie* (artículo en la Enciclopedia «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», t. II, 1928, col. 646-650).

G. Bertram: *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.* Eine formgeschichtliche Untersuchung. Göttingen, 1922; *Neues Testament und historische Methode.* Tübingen, 1928.

M. Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums.* Tübingen, 1919; *Geschichte der urchristlichen Literatur.* Berlín, 1926; *The Structur and Literary Character of the Gospels* (artículo en «Harward Theological Studies», 1927, pp. 151-170); *Zur Formgeschichte der Evangelien* (en «Theologische Rundschau», I, 1929, pp. 183-216).

R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tratition* (Forschungen zur Rel. und Lit. des AT und NT). Göttingen, 1921; *Die Erforschung der*

La moderna escuela alemana sostiene que lo que nosotros llamamos procedimientos de Cristo o de los Evangelistas son en su mayoría realidades literarias distintas, existentes en sí con anterioridad a los Evangelios y fruto de muy diversos géneros literarios.

Partiendo del postulado casi común entre los críticos no católicos de que las fuentes más antiguas del Cristianismo son el Evangelio de Marcos y las Logia de Mateo, la Escuela de la Historia de las Formas trata de investigar la prehistoria de estos documentos.

He aquí sus postulados fundamentales:

1.° La contextura general de los actuales Evangelios carece de unidad. La poca que tienen es obra de un redactor que enmarcó en un cuadro pobre los fragmentos aislados (kleine literarische Einheiten), confeccionados previamente por obra de diversos géneros infraliterarios, de inspiración esencialmente popular (Halbliteratur, Volksliteratur, Kleinliteratur).

2.° Estos fragmentos aislados son obra de la primitiva comunidad cristiana, que los crea y desarrolla en función de sus necesidades de predicación, de controversia, de constitución, de culto etc. El Bautismo de Cristo, por ejemplo, legitima el de los cristianos; su actitud ante la Ley, la que éstos vivían; la vocación de los Apóstoles, la autoridad que éstos se arrogan, etc.

3.° Los distintos tipos de relatos guardan estrecha relación con las distintas funciones de la comunidad.

Las pequeñas unidades literarias que establecen como creación de la primitiva comunidad cristiana y como piedrecitas existentes con anterioridad a la formación del mosaico evangélico—aparte de

---

synoptischen Evangelien (Aus der Welt der Religion) Giessen, 1925; *Jesus* (Colección «Die Unsterblichen». Die geistigen Heroen der Menscheit in ihrem Leben und Wirken), Berlín, 1926.

M. ALBERTZ: *Die synoptischen Streitgespräche*. Berlín, 1921.

Sobre el significado y alcance de la nueva Escuela podrán hallarse observaciones atinadas en: *O.* CULLMANN: *Les récentes études sur la formation de la tradition évangelique*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» (1925), 459-477; 564-579. E. FASCHER: *Die Formgeschichtliche Methode* Eine Darstellung und Kritik («Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»), Giessen, 1924. M. GOGUEL: *Une nouvelle école de critique évangelique*, en «Revue d'histoire des Religions», 94 (1926), 114-160. F. M. BRAUN, O. P.: *Où en est le problème de Jésus?* (París, Gabalda, 1932), pp. 215-265. Cfr. el art. del mismo autor en «Dict. de la Bible. Supplement», III, 312-317.

ser distintas en los distintos autores de la Escuela—corresponden en líneas generales a los diversos procedimientos didácticos que nosotros estableceríamos como recursos empleados por Cristo para enseñar su doctrina o por el Evangelista para presentarla y hacerla aceptar por sus lectores. La diferencia fundamental radica en el origen comunitario—siempre en función de necesidades de la comunidad—que la Formgeschichte les atribuye y que coloca a sus secuaces en una situación de absoluto agnosticismo ante la realidad histórica de Cristo. «Este método—ha dicho Cullmann—no pretende conocer sino al Cristo de la fe tal como ha obrado sobre sus fieles. La historia le interesa solamente en la medida en que ha venido a ser una manifestación de lo divino para la comunidad (3). Y es que para sus corifeos el estudio de las formas puede ilustrarnos sobre lo que la primitiva comunidad pensó y predicó de Cristo, pero no sabremos nunca lo que El fué de verdad.

No es éste el lugar para una refutación razonada del método de la «Formgeschichtliche Schule», que, por otra parte, ha sido hecha por plumas mucho más autorizadas que la nuestra (4). Tiene el defecto capital de basar todo su estudio en la existencia fantástica de una comunidad acéfala, que constituye el objeto de su propia creencia, en vez de ser constituída por ésta. Por la historia sabemos que esa comunidad tenía sus jefes, estaba muy próxima a los acontecimientos que le dieron origen y fundaba su fe en hechos conocidos por los contemporáneos de los mismos y de su primera tradición. En su «Haber» puede apuntarse la «Formgeschichte» una revalorización de la Tradición entre los protestantes (5) y una llamada de atención a todos hacia la prehistoria de los actuales Evangelios. El estudio de algunas determinadas «formas» ; por ejemplo, las parábolas en comparación con las parábolas rabínicas, ha sido útil. Y

---

(3)) Art. cit., p. 578.

(4) Cfr. BRAUN : o. c., y E. FLORIT : *Il metodo della «Storia delle forme» e la sua applicazione al racconto della Passione.* Roma, 1935.

(5) «A partir de la Reforma —dice Cullmann en su artículo citado, página 472— nuestra concepción sobre el origen de los Evangelios ha sido falseada. La Reforma ha sacado las últimas consecuencias de la canonización del Nuevo Testamento, haciendo de la inspircaión verbal su dogma esencial. Mientras que el Catolicismo no ha olvidado jamás completamente que la Tradición precede a la Escritura, los teólogos salidos de la Reforma no tuvieron en cuenta el hecho de que entre la época en que vivió Jesús y la de la composición de los Evangelios hay un período de unos treinta años por lo menos.»

hasta el análisis de la problemática que preocupaba a la primitiva comunidad cristiana puede ser muy provechoso para explicar la selección de hechos y dichos del Señor que presidió la formación de la catequesis oficial recogida por los Evangelistas.

Pero el estudio de los procedimientos literarios de los Evangelistas, para ser objetivo, debe tender a personalizarse. No hay lugar históricamente para esas creaciones totales de la comunidad. Lo que sí deberá distinguirse son los recursos literarios empleados por los Evangelistas—y en cierta medida por los autores de la primera catequesis—para conseguir su doble intento antes indicado, y los procedimientos usados por el mismo Cristo, cuya vida y doctrina pretenden enseñar aquéllos con el fin de hacerle adeptos.

A) Procedimientos atribuíbles al mismo Cristo.

Estos son variadísimos y han sido en gran parte estudiados. Nos limitaremos a enumerarlos, porque—ante la imposibilidad de abarcarlos todos—hemos optado por ceñir nuestra investigación a un procedimiento particular de los Evangelistas.

Cabe distinguir en la predicación de Cristo diversos procedimientos didácticos:

Discursos apologéticos.
Invectivas.
Enseñanzas parabólicas.
Discursos de simple exposición doctrinal.
Explicaciones o argumentaciones exegéticas.
Predicciones escatológicas.
Controversias.
Disposiciones legislativas.
Promulgaciones de preceptos morales, etc.

De todos estos procedimientos consideramos especialmente dignos de estudio: las explicaciones o argumentaciones exegéticas, las enseñanzas parabólicas y las predicciones escatológicas.

a) *Explicaciones o argumentaciones exegéticas.*—Sobre este punto tenemos entre manos un estudio minucioso que, después de los trabajos publicados en torno a la exégesis rabínica, puede ser muy provechoso para la Noemática y Hermenéutica bíblicas. Demostrada la existencia de un determinado procedimiento exegético entre los rabinos,

podrán juzgarse las interpretaciones que Cristo diere de algunos textos viejo-testamentarios con más probabilidades de acierto que considerándolas a la luz de nuestros procedimientos exegéticos actuales. Lo mismo se diga del uso que los Evangelistas hacen de los textos del Antiguo Testamento.

b) *Enseñanzas parabólicas.*—El procedimiento parabólico ha sido muy estudiado en los últimos años. Los cultivadores de la Historia comparada de las religiones, seguidos en esto por los partidarios de la «Formgeschichtliche Schule», han examinado minuciosamente el parentesco de las parábolas de Cristo con las parábolas clásicas, con los *mesâlim* del A. T. y con las parábolas rabínicas, terminando por catalogarlas en el género de estas últimas con grandes ventajas para la exegesis. En este aspecto merecen citarse los trabajos de FIEBIG (6), BUZY (7), LAGRANGE (8), STRACK-BILLERBEK (9). Un estudio completo sobre el estado de la cuestión nos ofrece HERMANIUK, M., C. SS. R. (*La parabole évangélique.* Enquête éxegétique et critique. Desclee, Bruges-París, 1947), con abundante bibliografía sobre el tema, páginas XV-XXVIII.

c) *Predicciones escatológicas.*—Éste procedimento en cambio ha sido poco estudiado. Y, sin embargo, a primera vista se observa que el lengueaje de Cristo en el sermón escatológico es totalmente distinto del que emplea en los demás discursos, tanto de los sinópticos como de San Juan. El Señor parece imitar aquí de intento el lenguaje escatológico de los profetas. Sería muy provechoso para la interpretación de estos difíciles capítulos la aplicación a los mismos de los cánones literarios del género profético escatológico. Nótese bien que hablamos de género escatológico y no apocalíptico, como pensó De Witte (10).

---

(6) P. FIEBIG: *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.* Tübingen, Leipzig, 1904; *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des Neutestamentlichen Zeitalters.* Tübingen, 1912.

(7) D. BUZY: *Introduction aux paraboles évangéliques.* París, 1912; *Les Paraboles* (Verbum Salutis). París, 1932; *Les symboles de l'Ancien Testament.* París, 1932.

(8) LAGRANGE: *La parabole en dehors de l'Evangile,* en «Revue Biblique», 6 (1909), 198-212; 342-367.

(9) STRACK, H. BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Tsetament aus Talmud und Midrasch.* München, 1922-1928.

(10) DE WITTE, L.: *Le Christ a-t-il prédit le fin du monde?*, en «Collectanea Mechlinensia», 28 (1939), 519-539.

B) Procedimientos literarios atribuíbles indistintamente a Cristo y a los Evangelistas.

Englobamos en este apartado aquellos procedimientos literarios que se observan en el Evangelio, pero que no sabríamos decir en qué medida provienen de Cristo o de los Evangelistas, o tal vez de los redactores de la primitiva catequesis oral. Tales son todo el conjunto de recursos folklóricos y mnemotécnicos propios de la transmisión oral, sobre todo en un ambiente y en un tiempo en que éste era el único modo de conservar y transmitir las enseñanzas de los rabinos: ritmo oral de las sentencias, refranes, agrupaciones numéricas, enseñanzas dialogadas, palabras clave, etc. (11). Muchos de estos artificios eran clásicos en la literatura sapiencial y profética hebrea, y es muy probable que Cristo los empleara en su predicación al estilo de los rabinos, cuyas sentencias recoge el tratado *Pirqé Abot* (12). La semejanza literaria de los dichos de Cristo con los de los antiguos rabinos, tal como se conservan en este tratado, nos parece la mejor refutación de los postulados comunitarios de la «Formgeschichte».

Especial dificultad en cuanto a la atribución ofrecen las agrupaciones numéricas de sentencias o de hechos de Cristo, tal como aparecen, más sensiblemente que en los otros Evangelios, en San Mateo: tres tentaciones (4,1-11), tres ejemplos de justicia cristiana (6,1-18), tres instancias en la oración (7,7), tres prohibiciones (6,18-7,6), tres anuncios de la Pasión (16,21 ; 17,21 ; 20,18s.), tres oraciones de Jesús en el Huerto (26,39-44), tres negaciones de Pedro (26,69-75) ; siete peticiones en el Padrenuestro (6,9-13), siete parábolas del Reino (13,3-50), siete maldiciones contra los fariseos (23,13-36). Evidentes señales de artificio presenta la sección que media entre el discurso de la montaña y la misión de los apóstoles, donde hay tres curaciones (8,1-17), dos interrupciones (8,18-22), tres milagros (8,23-9,8), dos interrupciones (9,9-17) y otros tres milagros (9,18-34).

Lo mismo se diga de la asociación de milagros y enseñanzas, especialmente sensible en San Juan (multiplicación de los panes—ser-

(11) Cfr. Jousse, M.: *Le style oral et mnémotechnique chez les Verbomoteurs*. Etudes de psychologie linguistique. París, 1925.

(12) Véase la introducción a la edición de Martí-Beer. Giessen, Töpelmann, 1927.

món eucarístico; Cristo, Luz del mundo—curación del ciego de nacimiento; Cristo, resurrección y vida—resurrección de Lázaro).

En cuanto al procedimiento de citar e interpretar los textos del Antiguo Testamento por parte de Cristo o de los redactores, véase lo que dejamos dicho más arriba.

C) Procedimientos literarios atribuíbles exclusivamente a los Evangelistas.

Mencionaremos en forma esquemática los principales, para fijarnos luego particularmente en uno que llamaremos procedimiento imitativo.

1. *Genealogías.*—Las listas genealógicas constituyen un procemiento literario muy usado por los antiguos orientales. El P. Prat ha observado rectamente (13) las consideraciones de orden etnológico, mnemotécnico y jurídico que determinan las características de este procedimiento literario y que habrán de tenerse en cuenta al estudiar las genealogías de Cristo recogidas por San Mateo y San Lucas.

2. *Relatos milagrosos.*—La Escuela de la Historia de las Formas ha pretendido descubrir en estas narraciones milagrosas de los Evangelios indicios claros de un género literario de inspiración popular y comunitaria, que se carecterizaría por la impersonalidad del relato, el descuido casi absoluto de la geografía y de la cronología, la preponderancia de lo maravilloso sobre lo informativo, la tendencia a edificar, etc. Una simple lectura de cualquier milagro en Marcos, por limitarnos al Evangelio que ellos consideran más puro, bastará para convencernos de lo contrario.

Se ha intentado comparar estas narraciones evangélicas con los relatos de milagros rabínicos (14). Dicha comparación, lejos de descubrir la existencia de un procedimiento literario común, nos lleva a establecer claramente la irreductibilidad de unos a otros.

Lo mismo se diga del intento de reducir las narraciones milagrosas de los Evangelios a sus paralelos en la literatura pagana. Difí-

---

(13) Cfr. *Dict. de la Bible,* sub voce «Genealogie».

(14) Pueden verse ejemplos de estos milagros en FIEBIG: *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* («Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen»), Bonn, 1911; L. BERMAN: *Contes du Talmud choisis et transcrits d'après l'hébreu.* París, 1927.

cilmente podrá ilustrar, por ejemplo, sobre los géneros literarios de los Evangelios y concretamente sobre las narraciones de los milagros la *Vita Apollonii*, de Filóstrato. El silencio absoluto del autor sobre el hecho cristiano, ya en pleno siglo III, arguye intención refleja y hace sospechar que acaso Filóstrato intentara establecer un paralelo entre Apolonio y Cristo para sustituir a éste por aquél. Las semejanzas existentes entre las descripciones milagrosas de los Evangelistas y de Filóstrato no arguyen la existencia de un determinado género literario común. Son debidas a la intención de atribuir al filósofo pitagórico hechos portentosos parecidos a los que a Cristo habían granjeado la fe de las muchedumbres. Si no fuera perceptible a simple vista la diferente calidad histórica de unas y otras, bastaría a demostrarlo el diferente éxito obtenido y la distancia que las separa de sus respectivos protagonistas (15).

3. *Género prefacial clásico.*—Lo encontramos solamente en Lucas, al principio de su Evangelio y en la introducción al Libro de los Hechos. Se trata de un género perfectamente delimitado en la literatura helenística que PLUMMER (16) comparó con el prólogo de Dióscórides a su Tratado Περι ὕλης ἰατρικῆς, y GODET (17), con el de Josefo a *Contra Apion* I, 9, 19. Cuando era simple introducción como en Lc. 1,1-4, se llamaba προοίμιον ; cuando anunciaba en resumen el contenido que seguía, se llamaba προέκθεσις, y cuando, como ocurre en el prólogo de los Hechos, se recapitula lo anterior y se anuncia lo que sigue, tiene el nombre de ἀνανέωσις (18).

Junto a estos procedimientos, claramente definidos, nos parece descubrir en los Evangelios un artificio reflejo que llamaremos procedimiento imitativo y que creemos se rige por cánones propios o que por lo menos obedece a determinadas leyes psicológicas de extraordinaria importancia para la interpretación del pensamiento del autor.

---

(15) Sobre los relatos de milagros paganos, y especialmente los de Asklepios-Esculapio, cfr. E. B. ALLO : *Le scandale de Jésus*. París, 1927.

(16) *St. Luke*s, p. 5 s.

17) *Saint Luc.* (Neuchâtel, 1888), p. 92 s.

(18) Cfr. LARRAÑAGA, V. : *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento* (Madrid, C. S. I. C., Instituto «Francisco Suárez», 1943), vol. I, páginas 269-323.

III. Procedimiento imitativo en los Evangelios.

Se trata de un procedimiento bastante difuso a lo largo de todo el Nuevo Testamento. Algunos hagiógrafos neoestamentarios *imitan* deliberadamente el Antiguo Testamento. El Apocalipsis es literariamente tributario de los escritos proféticos, particularmente de los profetas simbólicos, como Ezequiel y Daniel, así como de los escritos apocalípticos extrabíblicos. Nadie se atreverá a negar que esta filiación literaria fué refleja e intencionada por parte del autor del Apocalipsis. Por lo demás, que el estilo de los hagiógrafos neotestamentarios refleje la forma literaria de los escritores sagrados antiguos es natural en unos hombres cuya cultura era eminentemente y exclusivamente bíblica. Menos refleja que en el autor del Apocalipsis, esta dependencia es evidente en todos ellos y, por lo que hace a nuestro objeto, en los cuatro Evangelios.

Lo sorprendente es que esta tendencia imitativa aparezca en Lucas. Un autor como éste, de origen pagano, y que pudo escribir los dos prólogos al Evangelio y a los Hechos, y describir el viaje marítimo de Pablo desde Jerusalén a Roma de perfecta conformidad con los cánones literarios de los clásicos griegos, no es un hombre formado exclusivamente en la lectura de la Biblia. Se ha observado rectamente que el color semítico del tercer Evangelio y de los Hechos se debe al deseo reflejo de conservar el tono espontáneamente viejotestamentario de las fuentes —catequesis oral de origen jerosolimitano y documentos escritos de la misma procedencia—. Pero hay en el tercer Evangelio una larga sección —el llamado Evangelio de la Infancia (cap. 1-2)— cuya dependencia del Antiguo Testamento rebasa los límites de una semejanza espontánea y entra en el campo de una imitación estrictamente concreta respecto a un libro determinado.

En una obrita póstuma, titulada *The Gospel of the Infancy and other biblical essays*, y recientemente publicada por el P. Edmund F. Sutcliffe en «The Bellarmin Series», el P. Eric Burrows, S. J., de Campion Hall, Oxford, demuestra convincentemente que el autor del Evangelio de la Infancia ha tejido la historia de los primeros años de Jesús sobre el cañamazo de los primeros capítulos del libro I

Samuel (19). Prescindiendo de la cuestión de la autenticidad lucana del pasaje (20), el hecho de la imitación refleja es evidente y constituye en nuestro caso un procedimiento literario que puede tener derivaciones importantes en orden al grado de historicidad del relato y con vistas a determinar su contenido teológico.

El artificio literario del Evangelio de la Infancia es claro y palpable. Tiene seis actos o misterios distintos, que se corresponden de dos en dos: Dos anunciaciones (a Zacarías y a la Virgen); dos Nacimientos (el de Juan y el de Jesús), y dos escenas en el Templo (Presentación y pérdida del Niño). Cada acto o misterio tiene en el centro una escena con más o menos diálogo, pero en donde siempre el lenguaje tiende a hacerse poético. La Anunciación a María y el Nacimiento de Cristo tienen cada una dos escenas (anuncio a María y visita de ésta a Isabel, anuncio a los pastores y visita de éstos a Belén). Seis de las ocho escenas resultantes terminan con dos parlamentos que, vertidos al hebreo, son composiciones en verso. (Faltan estos parlamentos en las escenas de la visita de los pastores a Belén y del hallazgo de Jesús en el Templo.)

Las numerosas coincidencias en detalle que Burrows descubre entre el Libro de Samuel y el Evangelio de la Infancia (21), si bien pueden a veces parecer nimias, en conjunto confirman la dependencia literaria de éste respecto de aquél.

Por de pronto es clara la dependencia en los siguientes casos:

1.° La introducción de Zacarías y Ana está calcada en la introducción a Samuel, como puede verse haciendo una traducción literal del hebreo de Samuel y del griego de Lc.

---

(19) Le había precedido A. RESCH: *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus*. Leipzig, 1897. Sobre el tema del Evangelio de la Infancia puede consultarse provechosamente: BOX: *The Virgin Birth of Jesus*. Pittman, 1916; LATTEY, C.: *Our Lady's Gospel*, en la colección «Cambridge Summer School Lectures», 1933.

(20) Burrows cree demostrar que no es de San Lucas —en lo cual estamos completamente de acuerdo—, y propone argumentos muy dignos de tenerse en cuenta en favor de la hipótesis de que el Evangelio de la Infancia fuera originariamente escrito en hebreo por San Juan y traducido por San Lucas, o por lo menos de que hubiera sido San Juan quien dió a San Lucas las informaciones necesarias para escribirlo y hasta cierta orientación literaria.

(21) BURROWS: *The Gsopel of the Infancy*, cap. III, pp. 6-27.

1 Sam. 1, 1	*Lc. 1, 5-7*
Fuit... vir quidam	Fuit... sacerdos quidam
et nomen illi Elqana	nomine Zacharias
et illi duae uxores	et uxor illi
nomen uni Anna	et nomen ejus Elisabeth
et Annae non erant filii	et non erat illis filius

Nótese que el Evangelio de la Infancia que se abre con este paralelo clarísimo termina con una cita textual: Lc. 2, 52=Sam. 2, 26.

2.° Las escenas del Evangelio de la Infancia terminan casi siempre con una especie de mutis de los personajes, a imitación de lo que ocurre en 1 Sam.

a) *1 Sam. 1, 19:* Et abierunt in domum suam Ramatha, et cognovit Elqana Annam uxorem suam.	*Lc. 1, 23 s.:* Et... abiit in domum suam. Post hos autem dies concepit Elisabeth uxor ejus.
b) *1 Sam. 2, 11* (después del cántico de Ana): El abiit Elqana.	*Lc. 1, 56* (después del Magníficat): Et reversa est (María) in domum suam (22).
c *1 Sam. 2, 20* (después de visitar el Templo): Et abierunt in locum suum.	*Lc. 2, 39* (después de la Presentación): Et reversi sunt in Galilaeam in civitatem suam Nazareth.

3.° Las notas interescénicas de Lc. 1, 80; 2, 40; 2, 52, que resumen varios años de crecimiento de Juan y de Jesús, están calcadas en las varias indicaciones de que Samuel crecía al servicio del Templo:

---

(22) Cierto que entre el Magníficat y este «mutis» de María media la indicación de que la Virgen permaneció con Isabel casi tres meses. Acaso el autor del Evangelio tuvo delante el texto de los LXX (B) o algún ejemplar hebreo que, como éste, tuviera en Samuel, primero, el Cántico de Ana; después, la indicación de que adoraron allí al Señor, y por último, la vuelta de Elqana a su casa.

1 Sam. 2, 21	*Lc. 1, 80*
Et magnificatus est (גדל) puer Samuel apud Dominum.	Puer autem crescebat et confortabatur spiritu.
1 Sam. 3, 19	*Lc. 2, 40*
Et crevit (גדל) Samuel et Dominus erat cum eo.	Puer autem crescebat et confortabatur plenus sapientia; et gratia Dei erat in illo.
1 Sam. 2, 26	*Lc. 2, 52*
Et puer Samuel proficiebat (הלך) et crescebat (גדל) et placebat (טוב) tam Domino quam hominibus.	Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines.

4.° Es ya conocida la estricta relación entre el Magnificat (Lc. 1, 46-55) y el Cántico de Ana (1 Sam. 2, 1-10). La semejanza abarca la forma y el fondo. La estructura general es la misma: gozo por un beneficio particular (Lc. 1, 46-51 = Sam. 2, 1-5), y exaltación del proceder habitual de la Providencia divina (Lc. 1, 51-55 = 1 Sam. 2, 6-10).

5.° El juego de palabras que en 1 Sam. se hace hasta cuatro veces con el nombre del protagonista (I Sam. 1, 20. 27. 28; 2, 20) se extiende en el Evangelio de la Infancia a los nombres de Zacarías (Lc. 1, 72, y acaso en Lc. 1, 54), de Isabel (Lc. 1, 73), de Juan (Lc. 1, 72, y acaso en Lc. 1, 54), y, finalmente, de Jesús (Lc. 1, 69. 71. 77: 2, 30: יְשׁוּעַ Jesús > יְשׁוּעָה σωτηρία, σωτηριον).

6.° A semejanza del signo que el hombre de Dios ofrece a Helí de que se cumplirá lo que anuncia (Hoc autem erit tibi signum: 1 Sam. 2, 34), en el Evangelio de la Infancia los Angeles ofrecen signos de que se cumplirá su mensaje a los tres destinatarios: Zacarías (Lc. 1, 20), María (Lc. 1, 36) y los Pastores (Lc. 2, 12: et hoc vobis signum).

7.° En la escena de la Purificación y Presentación hay una extraña mezcla de ritos. El par de tórtolas o palominos es la ofrenda por la purificación de María (Lev. 12, especialmente v. 8). El texto

de la Ley, que cita el v. 23, y parece referirse a la Presentación, no es cita textual tal como está. Parece fundada en Ex. 13, 2 y 12, que se refieren a los primogénitos que se deben al Señor. En la Ley no hay ningún rito de presentación de los primogénitos. Lo que había, según el tratado *Pydyon ha-ben*, era redención de los mismos, ya que en su lugar habían sido sustituídos los levitas (Núm. 8, 16 ss.). Lucas habla de presentación (παραστῆσαι) quizá por influjo de Sam. 1, 24-28, donde Samuel es presentado a Dios con el rito de la presentación de los levitas (Núm. 8, especialmente vv. 9. 10. 13). La Patrística ha entendido de la presentación la ofrenda de las tórtolas o pichones que, como hemos visto, corresponde a la purificación. Y es que ésa parece ser la idea del Evangelista, que une la presentación con la ofrenda en una sola escena, como estaba en el modelo: presentación de Samuel levita y ofrenda de su madre. Ha minimizado el rescate, porque Cristo realmente no podía ser rescatado y no ha especificado suficientemente la purificación, porque María no ha tenido que ser purificada.

8.° La intervención de Simeón bendiciendo a los padres de Jesús y hablando con aría (Lc. 2,34 s.) es perfectamente paralela con la del sacerdote Helí bendiciendo a los padres de Samuel y hablando con Elqana.

Con las observaciones anteriores —que Burrows amplía hasta más de cuarenta— creemos suficientemente demostrada la intención imitativa en el autor del Evangelio de la Infancia con respecto al libro primero de Samuel.

Las consecuencias son fecundísimas para la exegesis de los primeros capítulos del Evangelio de San Lucas (23). La demostrada existencia de una imitación refleja nos autoriza a sentar los siguientes principios exegéticos:

I. Las frases ambiguas del Evangelio de la Infancia que tengan paralelo en Samuel pueden y acaso deben ser esclarecidas por el sentido que se descubra en éste.

II. Las frases imitadas o transcritas casi textualmente pueden

(23) Véanse las numerosas conclusiones que deduce Burrows en su citada obra, cap. IV, sect. I, pp. 27-34.

ser consideradas como simples acomodaciones, reduciendo al mínimo su significación en la intención del autor que las transcribe.

III. Los cambios introducidos en los elementos transcritos arguyen, por el contrario, una marcada intención en el transcritor.

IV. La falta de correspondencia entre los personajes de uno y otro relato, así como la acomodación de la descripción o de los dichos de *un* personaje samuélico a *distintos* personajes evangélicos, recomiendan la estricta historicidad de éstos; y eso mismo, indirectamente, favorece la historicidad de los personajes paralelos.

Aplicando con la debida moderación estos principios, se solucionan varias dificultades exegéticas de los primeros capítulos de Lucas.

A. *El crecimiento de Jesús*: Vale aquí el segundo de los principios enunciados en combinación con el cuarto. Las dos frases del Evangelio de la Infancia que se refieren al crecimiento de Cristo (Lc. 2,40 y 52) están calcadas, como vimos, en Samuel. La sospecha de que pudiera tratarse de una simple acomodación se confirma al observar que el Evangelista emplea la misma expresión samuélica para describir el crecimiento del Bautista (Lc. 1,80). Los dos verbos empleados por el autor de Samuel en los tres textos paralelos (הלך y גדל) son traducidos en Lc. 1,80 y 2,40 por ηὔξανεν y ἐκραταιοῦτο en griego y por «crescere» y «confortari» en latín. En Lc. 2,52, a הלך corresponde προέκοπτεν en griego y «proficere» en latín; mientras que גדל es traducido por el sustantivo ἡλικίᾳ—«aetate» en latín— por influjo sin duda de la σοφίᾳ que el Evangelista introduce y que le hace traducir también por un sustantivo χάριτι «gratia» el adjetivo טוב del hebreo Samuel. Todo esto, lejos de destruir, confirma el estricto paralelismo entre Lc. y Samuel. En Sam., 2,26 —que es el paralelo más estrecho con Lc. 2,52—, la frase está construída con dos participios y un adjetivo. El Evangelista, como había hecho en las dos acomodaciones anteriores (Lc. 1,80 y 2,40), puso el primer participio en imperfecto, y al determinar ese crecimiento con el sustantivo σοφίᾳ, continuó expresando el participio y adjetivo siguientes (גדל y טוב) con sendos sustantivos ἡλικίᾳ y χάριτι. Pero el sentido sigue siendo el mismo: no se trata de un crecimiento *en* estatura y *en* gracia, sino de afirmar sencillamente que el niño *crecía* (en edad), *se hacía hombre* (en estatura y *era grato* a Dios y a los hombres. Y con ello desaparece la dificultad que los teólogos han encontrado para explicar el crecimiento

de la gracia en Cristo. En todo caso, la dificultad se desvanece igual con sólo admitir que el Evangelista copia la frase dicha a propósito de Samuel, sin intención de que tenga particular sentido. La única añadidura del Evangelista es la alusión a la σοφία aquí y en Lc. 2,40, sin duda por influjo de la escena intermedia ante los doctores (Lc. 2,46 ss.). Y no deja de ser sorprendente la semejanza entre el «plenus sapientia et gratia Dei erat cum illo» de Lc. 2, 40 y el «plenum gratiae et veritatis» de Joh. 1, 14.

B. *El «Magnificat»*. La atribución de este cántico a María ha sido negada por algunos críticos que a los endebles testimonios externos añadían razones, al parecer no despreciables, deducidas precisamente del evidente paralelismo con el cántico de Ana : los conceptos que aquí se expresan parecen cuadrar mejor que a María, a la madre del Bautista, liberada milagrosamente del oprobio de la esterilidad como la madre de Samuel.

No obstante, el estudio del procedimiento imitativo usado por el Evangelista de la Infancia destruye toda la fuerza aparente de estos argumentos de crítica interna. No se trata, en nuestro caso, de imitaciones reales, sino simplemente literarias. No hay correspondencia entre los personajes de uno y otro relato. El ángel habla a María («invenisti gratiam apud Deum», Lc. 1, 30) con palabras parecidas a las que Ana dirige a Helí («utinam inveniat ancilla tua gratiam in oculis tuis», Sam. 1, 18) ; el consentimiento de María («haga el Señor en mí según tu palabra», Lc. 1, 38) recuerda la resignación de Helí («haga el Señor lo que sea agradable a sus ojos», Sam. 3, 18) ; y no obstante, Simeón, bendiciendo a los padres de Jesús y hablando con su madre (Lc. 2, 34 s.) es paralelo riguroso del mismo Helí bendiciendo a los padres de Samuel y hablando con su padre (1 Sam. 2, 20). Ni se crea tampoco, como parecería desprenderse de este último paralelo, que el antitipo histórico de Elqana sea José ; el paralelo que abre los dos relatos coloca frente por frente a Elqana y Ana, de una parte, y a Zacarías e Isabel, de otra. Las expresiones que describen el crecimiento de Samuel se aplican en el Evangelio a Jesús (Lc. 2, 40 y 52) y a Juan (Lc. 1, 80). El juego de etimologías que el historiador viejotestamentario hace con el nombre de Samuel es imitado por el Evangelista con los nombres de Zacarías, Isabel, Juan y Jesús. Resumiendo : Helí es imitado literariamente por María y Simeón, y no por Zacarías, que es el único sacerdote del Evangelio de la Infancia ; Elqana, por Zacarías

y José; Ana, por Isabel y María (aun fuera del Magnificat); Samuel, por Juan y Jesús. ¿Quién se atreverá a exigir, en virtud del paralelismo histórico, que el Magnificat haya de haber sido atribuído a Isabel por el Evangelista? Lo imitado en el Magnificat es la estructura interna del canto y el hecho de expresar en metro los sentimientos de una de las protagonistas. Pero aun esto lo ha extendido el Evangelista a Zacarías y a Simeón, cuyo paralelismo con la madre de Samuel no va más allá de esta particularidad literaria.

C. *La escena de la Purificación y Presentación.* Hemos visto más arriba las dificultades que este pasaje presenta a la exégesis. Y no sólo porque funde en una dos escenas distintas, sin que aparezca diferenciado lo que se refiere a cada una, sino principalmente porque introduce una presentación de Cristo al Templo, que no tiene justificación en las prescripciones legales. Los primogénitos pertenecen a Dios, pero no existe en la Ley el rito de su presentación. Sólo sabemos de un rito de rescate subsiguiente a la ordenación divina de sustituir a los primogénitos por los levitas. Estos sí son presentados al Templo. Y tal parece ser el pensamiento subyacente del Evangelista, por influjo sin duda del pequeño Samuel, ofrecido por su madre en Silo, junto con un sacrificio. Esta semejanza podría hacernos pensar en una simple acomodación. Pero hemos visto que el Evangelista no se deja llevar por el modelo literario hasta falsear la historia. La escena correlativa de la pérdida y hallazgo en el Templo, el colorido levítico que Cristo parece dar a su misión incluso en los sinópticos (24) y el carácter hierático de la oración sacerdotal de Jesús en Juan 17, favorecen la historicidad estricta de la presentación de Cristo niño en el Templo a la manera de los levitas, si no en cuanto al rito externo, sí al menos en cuanto a la significación interna. Sus padres lo llevaron con ellos cuando María hubo de ir al Templo a purificarse. Era natural que por devoción se lo ofrecieran privadamente al Padre, conociendo como conocían la disposición divina relativa a los primogénitos. Pero conociendo a su vez la sustitución de los mismos por los levitas y el rito de la re-

(24) Las relaciones de Cristo con su Madre y sus parientes cuando le anuncian su visita son las que en los fieles levitas alababa Moisés en Dt. 33, 9: «Qui dixit patri suo et matri suae: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos; et nescierunt filios suos. Hi custodierunt eloquium tuum, et pactum tuum servaverunt.»

dención de aquéllos, es presumible que aprovecharan la ocasión para rescatar al Niño mediante la ofrenda establecida. Cristo, que al decir de San Pablo se había ofrecido ya sacerdotalmente al entrar en el mundo (25), hubo de renovar ahora su ofrecimiento como el Levita por excelencia que sustituía a todos los primogénitos. Cuando en la escena de la pérdida y hallazgo en el Templo Jesús aluda delicada e irónicamente a esta su consagración al servicio del Padre, María y José no lo entenderán. El mismo Jesús tal vez se lo explicará más tarde. Y María se lo dirá al Evangelista de la Infancia, el cual no lo referirá expresamente —quizá para mantener literariamente el misterio de las palabras de Jesús a los doce años—, pero lo insinuará al hablar de presentación, al silenciar el rescate y al poner esta escena en tan íntima relación con la siguiente.

D. *Las enigmáticas palabras de Cristo a sus padres en Lc. 2, 49.* Nos hallamos ante una antigua y difícil «crux exegetarum». A la amorosa queja de su madre: «Hijo, ¿por qué has obrado así con nosotros? Tu padre y yo te buscábamos apenados», Jesús responde, tal vez con la mejor de sus sonrisas: «¿Y por qué me buscábais? ¿No sabíais que yo debo estar en las cosas de mi Padre?» Y ellos no entendieron lo que les quiso decir. ¿Qué les quiso decir que ellos no lo entendieron? Si en sus palabras no hay más que una simple alusión a su filiación divina, ¿cómo es posible que no se dieran por enterados? Recientemente el P. René Thibaut, S. J., intenta solucionar la dificultad dando a συνῆκαν y a ἐλάλησεν valor de pluscuamperfecto, con lo cual la ignorancia de María y José no recae sobre la frase de Jesús que refiere el Evangelista, sino sobre algo que previamente les hubiera dicho y ellos no hubieran advertido (26). Nos parece forzada esta interpretación, ya que la frase es perfectamente paralela con otras del tercer Evangelio, donde se trata de ignorancia respecto al contenido de las frases de Cristo, a las que van unidas (27).

---

(25) Hebr. 10, 5 ss.

(26) Cfr. BOVER, José M.ª, S. I.: *Una nueva interpretación de Lc.*, 2, 50, en ESTUDIOS BÍBLICOS, 10 (1951), 205-215.

(27) Así, por ejemplo: Lc. 9, 45, cuando Cristo anuncia a los Apóstoles su Pasión, «at illi ignorabant verbum istud (τὸ ῥῆμα τοῦτο) et erat velatum ante eos ut non sentirent illud»; y en Lc., 18, 34, cuando les avisa de la inminencia de su muerte: «et ipsi nihil horum intellexerunt (συνῆκαν) et erat verbum istud absconditum ab eis, et non intelligebant quae dicebantur». Cfr. Mc. 9, 32.

También en San Juan es frecuente que Cristo emplee palabras enigmáticas, cuyo verdadero alcance necesita explicar el Evangelista para salir al paso de interpretaciones torcidas:

a) Joh 2, 19-21: «Respondit Jesus et dixit eis: Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud.» Los judíos entienden del templo material y le arguyen: «Quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc; et tu in tribus diebus excitabis illud?» Precisamente, sobre la base de esa mala inteligencia, le acusarán en la Pasión: «Hic dixit: Possum destruere templum Dei et post triduum reaedificare illud.» (Mt. 26, 61.) Y en la cruz: «Vah, qui destruis templum Dei et in triduo illud reaedificas, salva temetipsum.» (Mt. 47, 40.) No obstante, Cristo no explica el alcance de sus enigmáticas palabras. Sólo después de su resurrección lo entenderán sus discípulos. Y así lo dice Juan a continuación: «Ille autem dicebat de templo corporis sui. Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli ejus quia hoc dicebat; et crediderunt Scripturae et sermoni quem dixit Jesus.»

b) Joh 4, 14: Jesús habla a la Samaritana enigmáticamente de un agua que El puede dar y que será en el que la beba como una fuente que salta hasta la vida eterna. La mujer lo entiende del agua material, y Cristo no le explica el verdadero sentido. En la Escenopegia (Joh 7, 37 ss.), Jesús vuelve a hablar de la misma manera de ese agua: «Si quis sitit veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.» Y tampoco parece que entonces dijera claramente lo que esto significaba. Lo explica el Evangelista a continuación: «Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum; nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.»

c) Joh 4, 30-38: Los discípulos ruegan a Cristo que coma. «Ille autem dixit eis: Ego cibum habeo manducare quem vos nescitis.» Los apóstoles no lo entienden y se preguntan unos a otros: «Numquid aliquis attulit ei manducare? Dicit eis Jesus: Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me ut perficiam opus ejus.»

d) Joh 7, 33-36: En la fiesta de la Escenopegia Cristo dice a los emisarios del Sanedrín que iban a prenderle: «Adhuc modicum tempus vobiscum sum, et vado ad eum qui me misit. Quaeretis me et non invenietis; et ubi ego sum, vos non potestis venire.» Los judíos no lo entienden: «Quo hic iturus est, quia non inveniemus? Numquid in dispersionem gentium iturus est et docturus gentes?

Quis est hic sermo quem dixit: Quaeretis me et non invenietis; et ubi sum ego, vos non potestis venire?» Y Cristo no explica el sentido.—Lo mismo ocurre en 8, 21 s.—Todavía se repite en 13, 33.36 ss. Cf. 14, 4 ss.

e) Joh 10, 6: Ha comenzado Cristo a proponer la parábola de la puerta del redil (Joh 10, 1-5), y subraya el Evangelista: ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.

f) Joh 11,11-14: Cristo dice metafóricamente: «Lazarus amicus noster dormit, sed vado ut a somno excitem eum.» Los discípulos lo entienden al pie de la letra: «Domine, si dormit salvus erit. Dixerat autem Jesus de morte ejus; illi autem putaverunt quod de dormitione somni diceret.» Esta vez la verdadera explicación fué dada por el mismo Cristo: «Tunc ergo Jesus dixit eis manifeste: Lazarus mortuus est.»

g) Tampoco a veces conocen los discípulos el sentido de lo que ellos mismos hacen. Así, por ejemplo, cuando introducen a Cristo triunfalmente en Jerusalén (Joh 12, 16).

h) Cuando en Joh 13, 10, al lavar los pies a los doce, dice: «Et vos mundi estis, sed non omnes», es probable que no le entendieran. Juan explica el sentido post factum: «Sciebat enim quisnam esset qui traderet eum; propterea dixit: non estis mundi omnes.»

i) Lo mismo ocurrió con la frase enigmática de Cristo a Judas en la Cena (Joh 13, 28 s.).

j) Tampoco le entienden la alusión a su marcha y a su regreso en el sermón de la última Cena (Joh 16, 16-19).

k) Célebre es la torcida interpretación que los primeros cristianos dieron a las palabras de Cristo relativas al fin del propio Juan, contra la cual hubo de escribir el mismo Evangelista el último capítulo de su Evangelio (Joh 21, 21-23).

No hemos tenido escrúpulo en prolongar las citas, aun a trueque de cansar a nuestros lectores, porque esperamos que con ello aparezca suficientemente claro algo que no han querido ni siquiera suponer los comentaristas de los versículos que nos ocupan: Hay, por lo menos, trece casos en San Juan y dos en San Lucas, donde Cristo habla enigmáticamente de tal manera que sus oyentes no lo entienden. La notable abundancia de estas frases enigmáticas en el cuarto Evangelio podría ser un argumento indirecto en favor de la hipótesis que hace a Juan autor del Evangelio de la Infancia. Sea de ello lo que fuere, una cosa es cierta: que Cristo solía hablar así. La mayor dificultad

que los exegetas encuentran en la frase de Jesús a sus padres es que no aciertan a explicarse la dificultad de éstos para entender una expresión que se estima suficientemente clara. ¿Por qué no pensar que acaso no era tan clara? Ciertamente lo sería, si con ella Cristo no hubiera dicho más que su origen divino. Pero acaso no lo era. Tal vez era enigmática y cariñosamente irónica, si es cierta la exégesis que hemos hecho de la escena de la Presentación, y si Cristo alude a ella, como parece desprenderse de la íntima trabazón que en el Evangelio de la Infancia tienen los dos episodios del Templo. Cristo vendría a decir: ¿No sabíais —aunque ¡cómo lo habéis de saber si vosotros creísteis que me rescatábais!—, no sabíais que fuí presentado al Templo como levita y como a tal me corresponde servir en él? Y ellos no lo entendieron. No tenían por qué entenderlo. El autor del Evangelio conserva el carácter enigmático de la frase; pero acaso supone que los lectores verán claramente su relación con la escena precedente y por ello no siente la necesidad de precisar su alcance.

E. *El silencio de Luc. sobre la visita de los Magos, la degollación de los inocentes y la huída a Egipto.* Por dos capítulos crea problema este silencio a los comentaristas del tercer Evangelio. De una parte resulta difícil explicar cómo Lucas, el Evangelista de los gentiles, y siendo él mismo gentil, pase por alto la primera revelación de Jesús a los paganos. Y de otro lado, la vuelta de la Sagrada Familia a Nazaret después de la Presentación (Lc. 2, 39) se compagina mal con la cronología que parece exigir Mateo. En este punto no podemos seguir a Burrows, para quien la Presentación acaece unas seis semanas después de la visita de los Magos. De ser así, habría que admitir una de estas hipótesis: o la Sagrada Familia no marchó a Egipto inmediatamente después de la adoración de los Magos o estaban ya de vuelta a las seis semanas. Lo primero resulta poco probable, ya que la turbación de Herodes (Mt. 2, 3) no parece pudiera esperar mes y medio la vuelta de los Magos. Y lo segundo es imposible, porque, cuando la Sagrada Familia vuelve de Egipto, reina ya Arquelao (Mt. 2, 22), y entre la llegada de los Magos, que encuentran a Herodes en Jerusalén (Mt. 2,1-3)) y la muerte de éste hay que colocar los seis meses de su última estancia, enfermo ya de muerte, en Jericó (28). De todos modos, la marcha a Nazaret, después de la Presentación, no parece avenirse bien con las indicaciones de Mt. 2,22.

(28) Cfr. Muñoz Iglesias, S.: *El año de la muerte de Herodes y la fecha del nacimiento del Señor,* en «Cultura Bíblica», 2 (1945), 313-315.

El estudio que hemos hecho del género literario del Evangelio de la Infancia resuelve satisfactoriamente la dificultad del silencio que nos ocupa. El tercer Evangelista suprimió tal vez estos episodios, porque su descripción cronológica habría roto el artificio de las dos últimas escenas en el Templo, distrayendo la atención de las relaciones íntimas que entre una y otra existen en la mente del autor. El esquematismo preconcebido explicaría suficientemente el silencio. Y sobre esta base la dependencia literaria respecto al libro de Samuel justificaría la introducción en Lc. 2, 39 de la fórmula «et... reversi sunt in Galilaeam, in civitatem suam Nazareth», a imitación de 1 Sam. 2,20.

Nuestra solución prescinde de quién sea el verdadero autor del Evangelio de la Infancia. Pero si se acepta la hipótesis que lo hace depender de Juan, habría una razón de más para explicar el silencio: Y es que el cuarto Evangelista no gustaba de repetir lo que habían escrito ya otros.

Quedaría por explicar la indicación de Galilea y Nazaret, que no parecen exigidos por el paralelismo samuélico. Efectivamente, el Evangelista pudo haber puesto Belén. Pero si, como parece, fué poco el tiempo que siguieron en la ciudad de David, y la mayoría del que media entre esta escena y la siguiente lo pasaron en Nazaret, es natural que el autor trate de abreviar, sobre todo si no quiere distraer la atención, evitando explicaciones que le hubieran apartado de su intento principal concebido, según hemos visto, esquemáticamente.

Existencia del procedimiento imitativo fuera del Evangelio de la Infancia.

El carácter particular del procedimiento imitativo, que puede comprobarse por la simple comparación del texto de que se trata con su modelo, nos dispensa de la tarea de buscar en la literatura extrabíblica la confirmación de su existencia.

No obstante, en nuestro caso, la confirmación es posible. El *Protoevangelio de Santiago* ha empleado el mismo procedimiento para tejer su historia fabulosa de la Infancia de la Virgen y se ha valido precisamente del mismo arquetipo. La comparación entre las dos imitaciones confirma los principios exegéticos que del estudio del procedimiento deducíamos más arriba, y muestra, por contraste, las calidades históricas del relato evangélico.

Ya EMILE AMANN observaba que «fué justamente el relato de San Lucas relativo a Juan Bautista el que inspiró y sostuvo al autor del Protoevangelio, si bien accesoriamente tomó de la historia de Ana y Samuel algunos trazos y acaso el mismo nombre de la madre de la Virgen» (29). La realidad es que uno y otro tomaron por modelo al libro de Samuel. Lucas simplemente como arquetipo literario, el apócrifo más bien como calco histórico. Hay en éste varios detalles que no se encuentran en Lucas y sí en Samuel: Joaquín es escarnecido por su esterilidad con ocasión de un sacrificio (I, 2) como la madre de Samuel (1 Sam. 1, 4-7); y como ella (1 Sam. 1,7), rehusa comer (I, 4); Ana, la madre de María, es asimismo escarnecida por una mujer (II, 3), como su homónima la madre de Samuel (1 Sam. 1, 6 s.); al anuncio de su concepción, la segunda Ana consagra a Dios con voto lo que nacerá de ella (IV, 1), como lo había hecho la primera (1 Sam. 1, 11) (30); se repite la escena del destete de Samuel (1 Sam. 1, 21-23): como Elqana, Joaquín quiere llevar la niña al Templo cuando tiene dos años, pero Ana le convence para que espere otro año (VII, 1); finalmente, como el niño Samuel (1 Sam. 1, 24-28), María es presentada y se queda al servicio del Templo (VII, 2 s.). Los restantes episodios de la infancia de María que no responden al modelo subrayan la intención del autor, que es recalcar la virginidad absoluta de la protagonista. Pero esa imitación servil, en detalles que no es verosímil se repitan, contrasta con la sobriedad del Evangelio, donde la historicidad obliga al Evangelista a distanciarse del modelo, conservando solamente una difusa dependencia literaria.

Dentro del Nuevo Testamento se encuentran asimismo otros ejemplos, aunque no tan claros y concretos, del procedimiento que venimos llamando imitativo. La premura del tiempo nos impide exponer

(29) E. AMANN: *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins.* (París, Letouzey et Ané, 1910), p. 16.

(30) No comprendemos cómo Amann (o. c., pág. 193) pudo escribir: «Ana responde al anuncio que se le hace consagrando de antemano al Señor la criatura que le nazca; la primera Ana, la madre de Samuel, no hace el voto sino después del nacimiento de su hijo, 1 Sam. 1, 22.» En 1 Sam. 1, 11, la madre de Samuel, antes de la concepción de éste, «votum vovit, dicens: Domine exercituum, si respiciens videris afflictionem famulae tuae, et recordatus mei fueris, nec oblitus ancillae tuae, dederisque servae tuae sexum virilem; dabo eum Domino omnibus diebus vitae ejus, et novacula non ascendet super caput ejus».

con detalle el carácter literariamente imitativo que el Apocalipsis entero manifiesta con respecto a los escritos proféticos en general, a los simbólicos Daniel y Ezequiel en paricular, y a los mismos apocalípticos.

Pero no queremos pasar por alto otro ejemplo de procedimiento imitativo que creemos descubrir en el Prólogo del cuarto Evangelio. Aquí el influjo de la imitación es menor que en los primeros capítulos de Lucas, pero no menos cierto. El Evangelio espiritual se abre con una alusión clarísima al primer capítulo del Génesis; no sólo, según se cree, como punto de referencia para afirmar la preexistencia del Verbo, sino tomando pie de los términos allí empleados para elevarse a consideraciones de carácter sobrenatural. Efectivamente, en los primeros versículos juega el autor con los conceptos genesíacos de *principio, creación, vida, luz* y *tinieblas,* que rápidamente pierden su contenido material para convertirse en vehículos conceptuales de la eternidad y divinidad del Verbo y de su acción sobrenatural en el ámbito moral humano. Esta vez el paralelo no es, como en el Evangelio de la Infancia, entre descripciones de distintos personajes históricos, sino entre realidades materiales y espirituales, o mejor, naturales y sobrenaturales, que el Evangelista parece enlazar tipológicamente. Con la entrada del Verbo en el mundo comienza esa nueva creación que los profetas habían anunciado para los tiempos mesiánicos.

Pero la imitación no se limita en el Prólogo del cuarto Evangelio a la mera resonancia de unos términos de la primera página del Génesis, sino que se extiende a la forma literaria de los primeros versículos de uno y otro libro. Si se admite la interpretación del *tohou vabohou* de Gén. 1, 2, propuesta por Enciso (31) y su versión del pasaje («en el principio creó Dios el cielo y *la tierra,* y *la tierra* era mar y *tinieblas,* y *las tinieblas* cubrían la haz del mar»), resultaría que el artificio literario de los primeros versículos del Prólogo de San Juan, cuyos esticos comienzan siempre con la última palabra del estico anterior, reflejaría el artificio de esos versículos-prólogo a la creación descrita en el primer capítulo del Génesis.

---

(31) JESÚS ENCISO: *Tohu wabohu,* en «Estudios Bíblicos», 11 (1952), 321-324.

El autor del Evangelio de la Infancia y sus fuentes.

Cuanto llevamos dicho sobre el procedimiento imitativo en el Evangelio de la Infancia retiene todo su valor independientemente de esta cuestión marginal. Pero la solución que se diera a este problema contribuiría sin duda a una mejor inteligencia de su contenido.

Las palabras del Prólogo de San Lucas no sólo garantizan el empleo de fuentes orales por parte del tercer Evangelista, sino que permiten la hipótesis de que haya usado para su obra documentos escritos, bien elaborándolos por su cuenta, bien incorporándolos totalmente y sin retoques. Por lo que hace al Evangelio de la Infancia, el hecho de que no formara parte de la catequesis oral, aumenta las probabilidades en favor de dicha hipótesis. Y el carácter eminentemente levítico del mismo, junto con su esquematismo evidente, convierten la probabilidad en certeza moral, inclinando fuertemente al crítico hacia la segunda forma de la hipótesis planteada.

En las interesantes sugerencias de Burrows sobrenada el pensamiento de que dicho Evangelio fué escrito en hebreo y precisamente por el apóstol San Juan. Las observaciones que el ilustre jesuíta de Campion Hall hace expresamente sobre el tema (32) resultan en su conjunto presuasivas, si bien, como observa el editor (33), a partir de la página 54 —y más desde la 56— parecen dominadas por una segunda opinión: la de que Lucas mismo elaboró artísticamente estas escenas «sobre los recuerdos extraídos en conversación con el futuro autor del cuatro Evangelio».

Nos inclinamos, en parte, por esta segunda hipótesis, que Burrows no hace más que esbozar. Creemos ver la mano palpable de Lucas en los sincronismos históricos que introducen la escena de Zacarías (Lc. 1, 6) y la del nacimiento de Cristo (Lc. 2, 1 ss.). La mano de Juan parece exigida por las innumerables coincidencias en las ideas y en los procedimientos que Burrows establece entre Juan y el Evangelio de la Infancia. Citemos sus palabras: «En estas escenas se puede discernir la influencia de un pensamiento parecido al del autor del cuarto Evangelio. Podemos entresacar de aquí algunos de los rasgos principales: simbolismo hierático, ironía y la idea de

(32) *O. c.*, cap. IV, sect. 5, pp. 39-58.
(33) *O. c.*, p. 39.

la consagración al servicio del Padre, análoga a la de Joh 17. Compárese, además, en las mismas escenas la doctrina de la χρίσις mesiánica en 2, 34; la insinuación de 2, 35 de la participación de María en la Pasión y tal vez de Zach. 12, 10: ambas particularmente interesantes para Juan; la probable «casa de mi Padre» en las primeras palabras consignadas de Cristo (únicamente en Joh. 2, 16; 14, 2 vuelven a salir); el empleo de palabras no plenamente inteligibles para los oyentes; el asentimiento inmediato al deseo de María después de una aparente repulsa (como en Caná, Juan). En todos los lugares de Lucas se nota el interés por Juan el Bautista (cf. Joh. 1, 37 ss.) y su testimonio; la sugestión del shekinah en Lc. 1, 35 y probablemente en la consecuencia; la doctrina de la fe como antitética de la vista, implícita en la bienaventuranza de Lc. 1, 45; y en general el puesto de signos y testimonios en el esquema de Lucas, comparable al que tienen σημεῖον y μαρτυρία en Juan» (34). A estas razones añadiríamos por nuestra cuenta la que parece derivarse del hecho de ser San Juan, en el Apocalipsis y en el Prólogo al cuarto Evangelio, el autor del Nuevo Testamento que muestra mayor propensión a imitar literariamente al Antiguo.

Esta dependencia de Juan explicaría suficientemente el carácter levítico y mariano del Evangelio de la Infancia mejor que una dependencia directa de María, la cual no daría razón suficiente de sus semejanzas con el Evangelio de San Juan.

Pero ¿hasta dónde llega esta dependencia de San Juan? Aquí pasamos ya de las sólidas probalidades a las meras conjeturas. Burrows hace proceder de la Virgen Santísima, después de profundas y continuadas meditaciones, la idea del paralelo entre Jesús y Samuel. Esto movió al Evangelista a tejer, como hemos visto, el Evangelio de la Infansia sobre el cañamazo de 1 Sam. Pero ¿quién le dió la forma imitativa y esquematizada? Nos inclinamos por Juan. No es probable que Lucas, escribiendo para gentiles, sintiera esa inclinación a imitar consciente y visiblemente un libro del Antiguo Testamento. En Juan hemos visto que existía esa inclinación. Por otra parte, la dependencia literaria, según queda probado más arriba, aparece mucho más clara suponiendo un Evangelio de la Infancia semita a la base del actual Evangelio griego, que imaginando a un autor griego puesto a imitar un arquetipo viejotestamentario hebreo. Recuérdese a este respecto lo que dejamos dicho (p. 305) sobre Lc. 2,

(34) *O. c.*, p. 55 s.

40 y 2, 52, donde el traductor griego parece haber desvirtuado el paralelismo exacto con Samuel introduciendo sustantivos donde acaso el original semita del Evangelio ponía participios. Acaso también la traducción de Lucas desvirtúa en ocasiones el paralelismo con los conceptos y términos predilectos del cuarto Evangelio. Así, por ejemplo, cremos que en Lc. 2, 17 el ἐγνώρισαν de los pastores, extrañamente construído con περὶ, tal vez corresponda al μαρτυρέω περὶ de Joh. 1, 7. 8 y passim (35).

Según esto, nuestra hipótesis sobre el autor del Evangelio de la Infancia podría resumirse en los siguientes puntos:

1.° La fuente original hubo de ser —como era de esperar y como expresamente subraya el Evangelista al decir por dos veces que «Ma-

---

(35) Analizando en el tercer Evangelio los episodios de Cristo resucitado, que tampoco parecen pertenecer a la catequesis oral, y en cuya composición habrá que conceder mayor parte a Lucas que en el resto del Evangelio perfectamente sinóptico, hemos hallado con sorpresa una notable semejanza literaria con los episodios de la Infancia. La construcción de las escenas es parecida. El vocabulario, muy semejante. Todos los cuadros terminan con la vuelta (de las mujeres a los discípulos, 34, 9; de Pedro a casa, 24, 12; de los dos de Emaús a Jerusalén, 24, 33; y de los discípulos desde Betania a Jerusalén el día de la Ascensión, 24, 52). Las palabras con que se describe este último regreso (προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς...) son perfectamente paralelas con 1 Sam. 1, 19, y tal vez con 1 Sam. 1, 28b y 2, 11, si, como en algunos manuscritos de los LXX, van unidas.

Esto, que a primera vista pudiera parecer un argumento en contra de la tesis que venimos defendiendo, constituye, por el contrario, según creemos, una nueva confirmación. También aquí se descubre la mano de Juan. El discípulo amado hubo de ser una de las principales fuentes de información que Lucas tuvo para los sucesos de la vida gloriosa que narra. Por dos veces alude Lucas (24, 12 y 24, 24), a la visita de Pedro al sepulcro; en el primer caso recoge una tradición que hablaba sólo de Pedro; en el segundo, parece aludir a varios. Quizá en el primer relato no dependía de Juan y sí en el segundo. Juan quiso luego poner las cosas en su punto, y aclaró el caso empleando las mismas palabras de Lucas: καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα· καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός (Lc. 24,12) = καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια (Juan 20,5), ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς ἑαυτοὺς οἱ μαθηταί (Juan 20,10).

Pero donde más claramente vemos la influencia de Juan es en la alusión que Cristo hace en la última aparición de Lucas a la promesa del Espíritu Santo, de la que nunca antes se había hecho mención en su Evangelio: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς. Y todavía más claro, según Act. 1, 4, donde Cristo les aconseja περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου. Ni Lucas ni la tradición sinóptica contenían esta promesa que Juan refiere expresamente en 15, 26 y 16, 7.

ria... conservabat omnia verba haec conferens in corde suo» (Lc. 2, 19) y que «Mater ejus conservabat omnia verba haec in corde suo» (Lc. 2, 51)— la Santísima Virgen María. Puede concederse, con Burrows, que fué Ella quien sugirió el paralelismo o tipología entre Samuel y Jesús; y, según creemos, la que, pasado el tiempo, comprendió el alcance de las palabras enigmáticas de Jesús en el Templo.

2.° María no comunicó estas noticias directamente a San Lucas. No es probable que San Lucas conociera personalmente a la Virgen Santísima. Los datos biográficos que poseemos sobre el autor del tercer Evangelio le hacen subir por primera vez a Jerusalén hacia el año 58 ó 59 de nuestra era, y para entonces es casi seguro que había ya muerto la Virgen Santísima (36).

3.° El confidente de María e intermediario entre Ella y el tercer Evangelista parece haber sido Juan, por las razones expuestas.

4.° Juan escribió el Evangelio de la Infancia en lengua semita con el esquematismo que posee y calcado en el libro I de Samuel.

5.° Lucas lo tradujo —o tal vez lo hizo traducir—, añadiendo por su cuenta las dos introducciones cronológicohistóricas a las escenas de Zacarías y del nacimiento de Cristo, que encajan perfectamente con sus preocupaciones históricas (37).

S. Muñoz Iglesias

(36) No podemos ahora detenernos a fundamentar esta opinión. Pero los Apócrifos asuncionistas colocan unánimemente la muerte de la Virgen en ocasión en que estaban en Jerusalén Pedro, Santiago y Juan.

(37) Cfr. Lc., 1, 3 y 3, 1 s.

«Nada hay encubierto que no se descubra»

Una de las joyas más preciosas del Evangelio son las *sentencias*, concisas, luminosas, reveladoras, de que está como entretejida toda la enseñanza del Divino Maestro. Pero, cuando estas sentencias están encarnadas en un proverbio popular y presentan variados cambiantes o matices, al interés doctrinal o moral se agrega el interés histórico, literario y psicológico. Tal es el caso de la sentencia «Nada hay encubierto que no se descubra», pronunciada por el Maestro en tres ocasiones distintas y en sentidos al parecer algo diferentes.

Esta aparente divergencia de sentidos pudiera ser desorientadora y desconcertante. Para prevenir la desorientación es menester estudiar atentamente si a la apariencia responde la realidad. ¿Profirió realmente el Maestro, en distintas ocasiones, la misma sentencia en sentidos diferentes? Y en caso afirmativo, ¿cómo explicar la duplicidad de sentidos, dados a un mismo proverbio popular?

Dos sentidos principales pueden darse, y se han dado, a esta sentencia proverbial; sentidos que conviene determinar previamente con toda precisión para poder luego verificar en cuál de ellos se ha de entender el proverbio en cada uno de los pasajes evangélicos en que aparece. El primer sentido se refiere a la conciencia o intenciones del corazón; es más personal. El segundo, se refiere a la doctrina esotérica o a la fuerza expansiva de las ideas, que tienden a la manifestación y a la publicidad: es más real. En el primer sentido, es un aviso o un desengaño dirigido a los hipócritas, que se imaginan poder mantener secretas indefinidamente sus depravadas intenciones o tachas morales: inútil secreto que el tiempo se encargará de revelar. En el segundo sentido, es la constatación del poder de las ideas o doctrinas que, rebasando los cenáculos en que ha nacido, se abren paso a la publicidad: inútil empeño el querer imponer vallas a su invasión arrolladora, si no se atacan las mismas ideas.

Estos dos sentidos, aunque diferentes en la materia y en su apli-

cación, tienen un fondo común, que podría llamarse la ley psicológica del secreto: su innata tendencia a la publicidad y que en definitiva no es otra cosa que el dinamismo del ser a actuar según su propia naturaleza y a manifestarse tal cual es. Es indiferente a este dinamismo del secreto el que la publicidad adonde tiende sea objeto de miedo o bien de deseo. En el primer sentido, la publicidad inspira miedo al hipócrita; en el segundo, suele más bien pretenderse. De ahí que la publicidad sea en el primer sentido puramente efectiva; en el segundo, al contrario, puede ser una verdadera finalidad.

Precisados los dos sentidos, hay que examinar en cuál de ellos usa el Divino Maestro la sentencia proverbial en cada uno de los pasajes evangélicos en que ocurre.

Cuatro son estos pasajes: dos de ellos (Mc. 4,21-22; Lc.8, 16-17) son evidentemente paralelos; los otros dos (Mt. 10, 26-27; Lc 12, 1-3), aunque verbalmente afines, presentan notables divergencias. Convendrá, por tanto, estudiar separadamente cada uno de estos dos grupos binarios.

* * *

He aquí los dos primeros pasajes paralelos:

Mc. 4, 21-22	Lc. 8, 16-17
¿Por ventura se trae la lámpara	Nadie, habiendo encendido una [lámpara,
para colocarse debajo del celemín	la cubre con una vasija
o debajo del lecho?	o la pone debajo del lecho;
¿No para ponerse sobre el candelero?	antes la pone sobre el candelero,
	para que los que entren vean la luz.
Porque no hay [algo] escondido,	Porque no hay (nada) escondido,
si no es para que sea manifestado;	que no se haga manifiesto;
ni se tuvo oculto,	ni oculto,
	que no sea conocido
sino para que venga a ser mani- [fiesto.	y venga a ser manifiesto.

El sentido de la sentencia proverbial en estos dos pasajes es evidentemente el segundo: el relativo al dinamismo de las ideas, que, aunque inicialmente propuestas en secreto, pugnan por la publicidad. El contexto es decisivo. Constan estos pasajes de dos partes, relacionadas entre sí por la partícula causal «porque». La primera es la parábola de la lámpara, destinada a dar luz; es decir, a la manifestación.

La segunda, que es la sentencia proverbial, es la declaración o justificación de la parábola. Para que esta declaración o justificación sea razonable o coherente es menester que la sentencia proverbial pertenezca al mismo orden de ideas de la parábola precedente. Y esta coherencia u homogeneidad sólo se halla en el segundo sentido del proverbio, no en el primero. Que no previene aquí el Maestro a los discípulos contra la hipocresía, sino que les anuncia la publicidad que han de alcanzar las enseñanzas que ahora les da a ellos solos, y a la cual han de contribuir ellos con su futura predicción. Confirma esta interpretación lo que luego inmediatamente añade en ambos Evangelistas: «Mirad, pues, cómo oís. Con la medida que midiereis, se os medirá a vosotros, y sobre eso se os añadirá. Porque al que tiene, se le dará; y al que no tiene, aun lo que piensa tener, se le quitará» (Mc. 4, 24-25; Lc. 8, 18). Al mismo orden de ideas pertenece lo que poco antes había dicho el Maestro: « A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios; mas a los otros de fuera no les ha sido dado, sino que todo les acaece en parábolas» (Mateo. 13, 11; Mc. 4, 11; Lc. 8, 10).

Este sentido explica la forma singular con que San Marcos presenta el proverbio. Mientras éste en San Lucas se expresa con la fórmula ordinaria o vulgar, en San Marcos expresa dos veces la idea de finalidad, que es la publicidad futura, que el Maestro pretende con la presente enseñanza secreta.

* * *

Alguna mayor dificultad ofrecen los otros dos pasajes, que pertenecen a dos contextos totalmente distintos. El de San Mateo pertenece a las instrucciones dadas por el Maestro a los discípulos en orden a su futura misión, hacia fines del segundo año de la vida pública en Galilea. El de San Lucas es probablemente posterior a la última fiesta de la Dedicación y forma parte del discurso del Maestro contra la hipocresía de los fariseos. Aunque distintos, será útil presentarlos sinópticamente:

Mt. 10, 26-27	Lc. 12, 1-3
Así que no les temáis:	Guardaos de la levadura de los fariseos,
	que es la hipocresía.
pues nada hay encubierto,	Nada hay (tan bien) encubierto,

que no se descubra;
ni oculto,
que no se conozca.
Lo que os digo en la oscuridad,

decidlo a la luz;
y lo que escucháis al oído,

pregonadlo en los terrados.

que no se descubra;
ni oculto,
que no se conozca.
Por lo que, cuanto dijisteis en la [oscuridad,

será oído en la luz;
y lo que hablásteis al oído en las [recámaras,

será pregonado en los terrados.

El proverbio se formula casi con idénticas palabras en ambos pasajes; pero el marco en que está encuadrado es sustancialmente distinto. En San Mateo instruye el Maestro a los discípulos lo que han de enseñar en su futura predicación; en San Lucas, por el contrario, les previene a ellos, y también a las turbas, contra la hipocresía de los fariseos, a quienes acaba de fustigar por sus vicios y, especialmente, por su hipocresía (Lc. 11, 39-40). Parece, por tanto, que el proverbio de San Mateo tenga el segundo sentido, el mismo de los dos pasajes anteriormente examinados, mientras que en San Lucas tiene manifiestamente el primer sentido, dirigido precisamente contra la hipocresía, y es el más obvio y natural en el proverbio. Esta posibilidad alcanza ya la certeza, si se examina la declaración que en ambos Evangelistas sigue al proverbio; la cual, aunque materialmente consta casi de las mismas palabras, tiene en uno y otro una significación radicalmente distinta. En San Mateo es Jesús quien habla en la oscuridad; en San Lucas son los discípulos. En San Mateo son los mismos discípulos los que hablarán a la luz del día. En San Lucas son otros los que repetirán lo dicho por los discípulos. En San Mateo los discípulos ahora escuchan, y más tarde pregonarán en los terrados lo que escuchan ahora; en San Lucas no es Jesús sino los discípulos quienes ahora hablan al oído en las recámaras, y no serán los discípulos sino otros quienes pregonarán en los terrados lo que ellos hubieren dicho en secreto.

Según esto, la sentencia proverbial tiene en cada uno de los dos Evangelistas sentido o aplicación diferente. En San Mateo instruye el Maestro a los discípulos sobre su futura misión y predicación; y, comparando las instrucciones presentes con la predicación futura, les dice: «Lo que ahora os enseño a vosotros, que sois pocos, es doctrina dada en secreto; pero lo que ahora es secreto dejará de serlo; el secreto de hoy se convertirá en la publicidad de mañana: la innata fuerza expansiva de mi doctrina, rompiendo las trabas del secreto, se abrirá camino. «Pues nada hay encubierto, que no se

descubra ; ni nada hay oculto, que no se conozca». En San Lucas, en cambio, previene a los discípulos y a todos contra la hipocresía de los fariseos ; y, recalcando la inutilidad de las ficciones y disimulos, les dice : «No fiéis en secretos ni en caretas, pensando encubrir indefinidamente vuestros vicios y torcidas intenciones : los secretos se divulgarán, las caretas se caerán, y cada cual aparecerá a los ojos de todos lo que es : y la confusión del hipócrita será mayor. La fuerza de las cosas se impondrá al fin. «Pues nada hay encubierto, que no se descubra ; ni nada oculto, que no se conozca.»

Tal parece ser el sentido fundamental, único, de la sentencia proverbial, y la doble aplicación que de ella hace, en distintas ocasiones, el Divino Maestro. El secreto, como algo postizo y aun violento, no quita a la realidad su innato dinamismo y tendencia a manifestarse cual es. Se rasgarán los velos del secreto y aparecerá la realidad. Inútil fiar en el secreto, innecesario preocuparse por la publicidad. Las cosas darán de sí, la verdad se impondrá.

José M. Bover, S. I. (†)

Observaciones acerca del sentido pleno

En estos años se viene discutiendo mucho, por escrito y de palabra, acerca del llamado sentido pleno de los textos bíblicos (1). En España, como fuera de ella, el argumento aquiles para demostrar que este sentido no es bíblico, viene a fundarse en el concepto de instrumentalidad. La inspiración consiste —se viene a decir— en que Dios toma al hagiógrafo como instrumento suyo para comunicarnos determinadas verdades. Y como en la teoría escolástica del instrumento éste no es aplicado y elevado por la causa principal sino en cuanto ejerce su actividad propia, resulta que toda idea divina que no venga a la Biblia a través de la mente del hagiógrafo —es decir, que no la conozca al hagiógrafo—, no es idea bíblica, no es lenguaje bíblico, no es sentido bíblico.

A esto contesta el P. Fernández (2) que el sentido pleno —siendo como ha de ser siempre homogéneo del literal inmediato— pasa por la mente del hagiógrafo, puesto que está implícito en el literal inmediato, y el hagiógrafo lo conoce, aunque de una manera vaga y confusa.

Yo quisiera añadir algunas consideraciones en este mismo sentido. Me parece que, aun dentro de la teoría escolástica de la instrumentalidad, habrá que reconocer, se dé o no suficiente explicación de ello, que, aunque todo el efecto procede de ambas causas, principal e instrumental, hay en el mismo algunas cualidades que se deben especialísimamente al instrumento y en las que la causa principal ha intervenido únicamente de un modo que pudiéramos llamar meramente

---

(1) Cfr. Raymond E. Brown, *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior*, en «The Catholic Biblical Quarterly» 15 (1953), 141-162. Andrés Fernández, *Sentido Plenior, literal, típico, espiritual*, en «Bíblica» 34 (1953), 299-326. E. F. Sutcliffe, *The plenary sense as a principle of interpretation*, en «Bíblica», 34 (1953), 333-343.

(2) L. c., p. 303.

tangencial. Y de la misma manera hay en el efecto otras cualidades, que especialísimamente se deben a la causa principal, sin que el instrumento haya intervenido en ellas sino de un modo también tangencial.

Expliquémonos: Cuando yo escribo una carta con mi pluma, toda la carta la he escrito yo y toda la carta la ha escrito mi pluma; pero hay en la carta algunas cualidades que más proceden de la pluma que de mí, como es la finura de los rasgos. Yo mismo, con otra pluma, hubiera escrito una carta de trazos más gruesos. Y de la misma manera hay en la carta algunas cualidades que más proceden de mí que de la pluma. Con esta misma pluma otra persona hubiera escrito una caligrafía muy distinta de la mía. En la finura de los rasgos yo no tengo sino una intervención que llamo tangencial. Si yo no hubiera movido la pluma, ésta no habría hecho rasgos ni finos ni gruesos. En la caligrafía mía la intervención de la pluma es también tangencial: sin pluma yo no habría podido hacer ni esta ni otra caligrafía. Y aún es mayor la intervención que yo tengo en la finura de los rasgos que la que tiene mi pluma en mi caligrafía, porque yo puedo elegir otra pluma que escribiese más grueso, y, sin embargo, elegí ésta, mientras que la pluma no pudo elegir la caligrafía, porque tampoco pudo elegir al calígrafo.

Apliquemos esto a la Biblia, aunque teniendo en cuenta que manejamos conceptos análogos y no unívocos. Todo el libro de Amós —suponiendo que lo haya escrito el mismo Amós—procede de Dios y procede de Amós. Pero la rudeza del lenguaje más se debe a Amós que a Dios. A Dios se le debe únicamente en cuanto que, sin la moción divina, Amós no hubiera escrito ni con lenguaje rudo ni con lenguaje culto. Y al mismo tiempo, el que lo escrito en el libro de Amós sea infaliblemente verdadero más se debe a Dios que a Amós. A Amós se le debe únicamente en el sentido de que Dios no habría podido escribir este libro sin algún hagiógrafo. Pero es mayor la interción que tiene Dios en la rudeza del libro de Amós, porque Dios pudo haber elegido otro hagiógrafo y, sin embargo, eligió éste, cuya rudeza le era bien conocida. En tanto que Amós tiene menos parte en el carácter infalible de su escrito, porque, aunque él eligió el escribir, puesto que era libre, sin embargo no eligió el escribir bajo la inspiración de Dios, puesto que todos los autores admiten que no es de la esencia de la inspiración el que el hagiógrafo tenga conciencia de estar inspirado.

De la misma manera me parece que esa profundidad de sentido, que excede al pensamiento del hagiógrafo, procede de Dios y del ha-

giógrafo, pero especialísimamente de Dios. La Biblia tiene esa profundidad de sentido que llamamos sentido pleno, porque es libro de Dios, y si no lo fuera, no la tendría. Pero en esta profundidad el hagiógrafo no tiene sino una intervención tangencial; porque el hagiógrafo ha expresado un sentido literal, ha hecho posible que este sentido tuviese profundidad; pero la profundidad le viene de que es un pensamiento divino. No podemos nosotros negar esa profundidad porque no la haya captado el hagiógrafo. Ni podemos decir que no pasó por la mente del hagiógrafo. Pasó de la misma manera que la inerrancia: como una cualidad de la idea que el hagiógrafo concibió y expresó, aun cuando él no se diese cuenta de que su idea tenía aquella profundidad, como tampoco se dió cuenta de que tenía aquella inerrancia.

* * *

A quienes no acepten el razonamiento anterior, les haré otra observación.

Si aplicamos al estudio de la inspiración el concepto de instrumentalidad, es porque los Santos Padres expresan su fe en la inspiración comparando al hagiógrafo con un instrumento. Pero ocurre preguntar: ¿El concepto de instrumento empleado por los Santos Padres coincide exactamente con el que nosotros utilizamos?

En el escrito llamado «Cohortatio ad Graecos» se lee:

«Neque enim natura aut humani ingenii acie res tam magnae ac divinae cognosci ab hominibus possunt, sed eo, quod tum in sanctos homines descendebat, dono; quibus quidem nec verborum artificio opus fuit, nec pugnaciter quidquam et rixandi studio dicere, sed puros seipsos divini Spiritus operationi praebere, *ut divinum illud de caelo delapsum plectum, velut quodam citharae aut lyrae instrumento iustis hominibus utens, divinarum nobis et caelestium rerum cognitionem recluderet*» (3).

Fácilmente se echa de ver que se trata de una metáfora, que se desenvuelve en una comparación. El Espíritu Santo es el plectro que hace sonar a la cítara o lira, o sea al «homo iustus», al hagiógrafo.

Algo antes había escrito Atenágoras:

«Nos testes habemus prophetas, qui per Spiritum divinum locuti sunt de Deo et rebus divinis... qui (Spiritus) *ora prophetarum tam-*

(3) Coh. ad Graec., ns. 8, 9, 10; M 6, 255 sq

quam organa movit... qui (prophetae) secundum ecstasim rationis suae, movente eos divino Spiritu, elocuti sunt quae inspirabantur, utente illis Spiritu, *sicut si tibicen inflat tibiam*» (4).

Seguimos hallándonos ante comparaciones: «tamquam», «sicut». Esta vez el término de comparación lo constituyen instrumentos de cuerda («organa») y de aire («tibiam»). La comparación se convierte en metáfora en Teófilo Antioqueno:

«Dei homines, pleni Spiritus Sancti et prophetae effecti, ab ipso Deo inspirati et eruditi, facti sunt divinitus edocti et sancti et justi. Quare et digni habiti sunt, qui hanc mercedem reciperent, *ut organa Dei fierent,* et ab ipso sapientiam acciperent, per quam sapientiam de creatione mundi et de caeteris dixerunt» (5).

Esta misma comparación se encuentra en Hipólito, quien añade luego una explicación de la misma, en la que parece que la analogía entre el instrumento músico y el hagiógrafo es bastante débil, puesto que se reduce a que el profeta recibe de antemano los conocimientos que luego ha de manifestar a los demás:

«Hi namque omnes spiritu prophetico aptati et ab ipso Verbo honorati *ad instar organorum habentes in se semper Verbum ut plectum,* quo moti, ea, quae Deus volebat, prophetae annuntiabant. Non enim ex sua facultutate loquebantur, ut impostores, neque, quae ipsi volebant, haec annuntiabant, sed prius per Verbum recte instruebantur, deinde per visiones futura rite praedocebantur, tum ita certitudine accepta, loquebantur ea quae ipsis solis a Deo revelata, reliquis autem abscondita erant» (6).

A esta misma comparación añade San Jerónimo la de la pluma, cuando parafraseando las palabras del Ps. 44 «lingua mea calamus scribae velociter scribentis», dice:

«Debeo ergo et linguam meam *quasi stilum et calamum* praeparare, ut per illam in corde et auribus audientium scribat Spiritus Sanctus. Meum enim est *quasi organum* praebere linguam, illius *quasi per organum* sonare quae sua sunt» (7).

Acaso se inspirase en estas palabras San Gregorio Magno cuando propugnaba que es inútil preocuparse de averiguar quién fué el autor

(4) Legatio, ns. 7, 9; M 6, 255 sq.
(5) Ad Autolichum, 2, 9; M 6, 1063.
(6) De Christo et Antich., 2; M 10, 727 sq.
(7) Epist. 65, 7 ;M 22, 627.

humano de un libro sagrado, puesto que sabemos que de todos es autor Dios, y concluye:

«Cum ergo rem cognoscimus eiusque rei Spiritum Sanctum auctorem teneamus, quia scriptorem quærimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras de calamo percontamur?» (8).

Del examen de estos textos podemos deducir las siguientes conclusiones:

1. Los Santos Padres encuentran una analogía entre el servicio prestado a Dios por el hagiógrafo y el prestado por el instrumento músico al citarista u organista.

2. De ninguno de estos textos se deduce que para estos Santos Padres la analogía se convirtiese en univocidad.

3. Por lo tanto, en el momento en que, estudiando la acción instrumental de la lira o del órgano, apliquemos unívocamente nuestras conclusiones a la acción del hagiógrafo, comenzamos a edificar sobre terreno no firme; es decir, sobre algo que excede las afirmaciones de los Santos Padres.

4. Los Santos Padres poseían el concepto vulgar de instrumento, pero no conocían el concepto escolástico de instrumento. Y, por lo tanto, la comparación que establecen no se refiere al concepto escolástico, sino al vulgar, que es más amplio.

5. Porque el concepto escolástico de instrumento no coincide en todo con el de los Santos Padres, pero sí coincide en algo; esto, en que coincide, puede ser utilizado y se utiliza con provecho, para ahondar en el pensamiento de los Santos Padres. Y esta utilidad es la que ha proclamado Pío XII en su Encíclica *Divino afflante Spiritu* (9).

6. Pero siempre se ha de tener en cuenta que hay algo en que no coinciden ambos conceptos. Si el concepto vulgar es más amplio que el escolástico y es aquél el que emplearon los Santos Padres,

---

(8) In Job praef. 1 sq.; M 75, 515 sq.

(9) «Inter haec illud videtur peculiari mentione dignum, quod catholici theologi, Sanctorum Patrum ac potissimum Angelici Communisque Doctoris doctrinam secuti, inspirationis biblicae naturam et effectus aptius perfectiusque explorarunt ac proposuere, quam praeteritis saeculis fieri assoleret. Ex eo enim edisserendo profecti, quod hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti organon seu instrumentum, idque vivum ac ratione praeditum, recte animadvertunt illum divina motione actum, ita suis uti facultatibus et viribus, ut propriam uniuscuiusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta ex libro, eius opera orto, facile possint omnes colligere.»

nadie podrá decir legítimamente que lo que no quepa en el concepto escolástico de instrumento, tampoco cabe en lo enseñado por los Santos Padres.

De esta manera la argumentación basada en el concepto de instrumentalidad para rechazar el sentido pleno, adolece de debilidad por dos motivos: porque se convierte en univocidad lo que para los Padres es analogía, y porque se emplea un concepto de instrumento más restringido que el de los Padres.

* * *

La tercera y última observación es la siguiente: Los Santos Padres comienzan por reconocer las cualidades extraordinarias de los libros sagrados: inerrancia, riqueza de sentidos, coincidencia de todos los hagiógrafos a pesar de haber escrito en circunstancias muy distintas de tiempo y lugar. Y después, para dar explicación de este hecho indiscutido, aducen el origen del libro, que no es meramente humano, sino también divino. Los textos podrían multiplicarse casi indefinidamente (10).

De ahí que ellos carguen más el acento en lo que hace Dios que en lo que hace el hagiógrafo. Lo que a ellos les interesa hacer resaltar es la acción de Dios. Y de rechazo se diría que limitan la acción del hombre. El hagiógrafo no es como un escritor cualquiera que escribe porque quiere y lo que quiere. El no es más que a manera de una lira en manos de Dios. Claro que en esta misma afirmación va

---

(10) Baste citar algunos ejemplos: La «Cohortatio ad Graecos», a continuación de las palabras arriba citadas, dice: «Propterea ergo velut ore uno et ligua una, tum de Deo et mundi origine, tum de hominis creatione et animae humanae immortalitate..., summa et secum ipsis constantia et consensione nos docuerunt, idque cum variis locis et temporibus divinam nobis doctrinam traderent.» Y Gregorio Niseno escribe: «Nos ab apostolo instituti, ex littera, quae occidit, ad Spiritum vivificatorem transimus, edocti ab eo qui in paradiso arcana inefabilia didicit, quod, quaecumque Sacra Scriptura dicit, Spiritus Sancti sint voces et effata.» (Cont Eunomium, 7; M 45, 742 sq.) Y en San Juan Crisóstomo leemos: «Non simpliciter haec discutere studemus ex superflua curiositate, sed ut diligenter omnio vobis interpretantes doceamus vos, ne brevem dictionem neve syllabam unam ex iis, quae in divina scriptura dicuntur, praetercurratis. Neque enim sunt verba simpliciter, sed Sancti Spiritus verba, et ideo magnum thesaurum invenire licet etiam in una syllaba.» (De Genesi hom. 15, 1; M 53, 119.)

incluída alguna acción del hagiógrafo análoga a la acción de la lira. Pero esa acción no les interesa de momento. La dan por supuesta. Lo que interesa es afirmar la acción de Dios, que es a la que se debe el que el libro tenga tan extraordinarias cualidades.

De donde se sigue que, si para explicar la riqueza de sentidos de la Biblia no sirve determinada teoría, no es lo más razonable cercenar los sentidos bíblicos, sino retocar la teoría, que ha resultado insuficiente.

Jesús Enciso

El Padre José María Bover, S. J.

Laudemus viros gloriosos...

I.—Unas palabras de introducción (*)

Un telegrama del P. Rector del Colegio me trajo la noticia de la muerte del P. Bover. Quedé fuertemente impresionado, porque los hombres nos resignamos con dificultad a este supremo trance. Pero reaccioné pronto. Y luego de levantar mi corazón al cielo para pedir por su alma, pensando en la tierra decidí hacer algo por él. Porque temía que, como sucede tantas veces, apenas reparase nadie en su grandeza y fuese su muerte desapercibida para el mundo. Temía que pasase en silencio su muerte, como pasó su vida, de religioso ejemplar.

Lo cual sería imperdonable. Porque éste es un gigante que ganó para España más gloria que toda una pléyade de pigmeos, cuyos nombres airean con frecuencia la adulación, o trata de poner en alto una mezquina sociedad de socorros mutuos, sin lograr cimentar su

---

* Siglas de las Revistas y Publicaciones usadas:

A.—*Arbor.*
AST.—*Analecta Sacra Tarraconensia.*
ATG.—*Archivo Teológico Granadino.*
B.—*Biblica.*
CJ.—*Correo Josefino.*
CR.—*Cristiandad.*
CUB.—*Cultura Bíblica.*
EB.—*Estudios Bíblicos.*
EE.—*Estudios Eclesiásticos.*
EJ.—*Estudios Josefinos.*
G.—*Gregorianum.*
EM.—*Estudios Marianos.*
ETL.—*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
LC.—*Las Ciencias.*
M.—*Marianum.*
MBBU.—*Miscellanea Biblica B. Ubach.*
MCJ.—*Mensajero del Corazón de Jesús.*
REEB.—*Revista Española de Estudios Bíblicos.*
RE.—*Revista Eclesiástica.*
REC.—*Reseña Eclesiástica.*
RET.—*Revista Española de Teología.*
RF.—*Razón y Fe.*
S.—*Sefarad.*
SA.—*Studia Anselmiana.*
VD.—*Verbum Domini.*
ZAM.—*Zeitschrift für Aszese und Mystik.*

fama ante la Historia, ya que los barre el viento de su aldea. Aquí, en cambio, se trata de una figura ciclópea, que resistiría fácilmente la furia del huracán, porque está sostenida sobre roca. Ahora que ya no puedo herir su modestia, ni caer en lisonja, puedo lanzar al viento las campanas, tocando a gloria por él.

A ello estoy obligado, quizá más que otro alguno. Si por parte suya lo exige la justicia, por mi parte lo exige la gratitud.

Hace ahora aproximadamente veinte años, en tiempos muy difíciles para España, trabajaba yo afanosamente en un cargo parroquial de mi diócesis nativa de Segovia. La predicación, la catequesis, los obreros, las distintas facetas del ministerio apostólico, absorbían todas mis horas, dejándome apenas tiempo para consagrarme al estudio. Mas procuraba navegar contra viento y marea, siempre adelante, aunque fuese con lentitud, estimulado por el consejo del P. A. Fernández, S. J., que insistentemente me escribía: *nulla dies sine linea*. Y así, a pesar de los quehaceres de la parroquia y de las dificultades inherentes a los azarosos días de la República, seguía estudiando como podía, e incluso escribiendo, para más obligarme a estudiar.

Pero más todavía que el tiempo, pesaba sobre mí como una losa la soledad. El aislamiento era para mí más terrible que todas las ocupaciones. Trabajaba entonces sobre crítica textual del Nuevo Testamento, y especialmente sobre el problema del *Texto Precesariense*, en torno al cual publiqué un artículo en ESTUDIOS BÍBLICOS (1) y otro, más tarde, en *Bíblica* (2), que había de llamar poderosamente la atención (3). Tenía incluso ilusiones de publicar un libro de más envergadura, que había de presentar como tesis doctoral en el P. Instituto Bíblico. Pero crecían las dificultades a cada paso, y me encontraba solo y aislado en mi pequeña parroquia segoviana, careciendo de la mano amiga que me pudiese guiar en la selva intrincada y tenebrosa.

---

(1) *El Texto Cesariense del Papiro de Chester Beatty en el Evangelio de San Marcos*, EB 6 (1934) 268-281.

(2) *¿Texto Cesariense o Precesariense? Su realidad y su transcendencia en la Crítica Textual del N. T.*, B 16 (1935) 359-415.

(3) Cf. B. METZGER, *The Caesarean Text of the Gospels*, JBL 44 (1945) 480-483. *Recent Spanish Contributions to the Textual Criticism of the New Testament*, JBL 66 (1947) 401-423. *Recently published Greek Papyri of the New Testament*, BA 10 (1947) 87-38.

Que yo supiese, sólo había un español que pudiera orientarme, ayudándome en el camino: el P. José M.ª Bover. Pero se hallaba lejos, desterrado, y yo carecía de tiempo y de medios para desplazarme. Así las cosas, quiso la Providencia allanarme la senda, haciendo que él viniese a Santander para dar un curso de conferencias en la Universidad Católica de verano. Merced al influjo de mi buen amigo el señor Marqués de Lozoya, se me otorgó una beca como alumno, y marché a la capital montañesa. Fué así como entré por primera vez en contacto con el P. Bover. Pronto nos hicimos amigos. Entrañables amigos. Paseábamos juntos todos los días. El mismo también recuerda con emoción aquellas «íntimas y largas conversaciones» (4). Por mi parte, tampoco olvidaré jamás aquellos paseos por los muelles que inmortalizó el saladísimo autor de *Sotileza*.

Desde entonces la Providencia nos unió en varias empresas comunes, y fué en auge nuestra amistad. Conservo del P. Bover varias docenas de cartas, que respiran este sentimiento entrañable. No puedo menos de recordar con emoción la que me escribió el 12 de enero de este mismo año, a raíz de una enfermedad que le llevó al borde del sepulcro: «¡Mi querido D. Teófilo!—escribía—Quiero que mi primera carta, escrita de mi mano, en mi ya larga convalecencia, sea para felicitar a usted cordialísimamente...» Después he recibido otras, en las cuales, a pesar de estar herido de muerte, se expresaba con su habitual optimismo. Pocos días antes de morir, estándose ya materialmente acabando, todavía se acordaba de mí para enviarme unos folletos sobre la Consagración de España al Inmaculado Corazón de María y dos ejemplares de su edición castellana de los Evangelios y del Nuevo Testamento.

Todo esto, por consiguiente, exige mucho de mi amistad y gratitud. De modo que, aun prescindiendo de los juicios favorables que hizo siempre de mi actividad (5) y de mis obras (6), o de haberse erigido en pregonero y heraldo de la *Vetus Latina His-*

---

(4) Cf. José M.ª Bover, *La A. F. E. B. E. en el XXV aniversario de su fundación*, EB 8 (1949) 151.

(5) Cf. *La A. F. E. B. E. en el XXV aniversario de su fundación*, EB 8 (1949 151 ss.

(6 Cf. *La A. F. E. B. E. en el XXV aniversario... Ib.*, 161 ss. *La Biblia de Oña*, EB 5 (1946) 115-119, etc.

pana, incluso antes de que saliese a luz (7), si es verdad que alguna vez «nobleza obliga», me obliga la nobleza en esta ocasión, cuando ya no puedo herir su ejemplar modestia, a tejer una corona de flores, que pongo sobre la losa de su sepulcro, como homenaje de admiración, cariño y respeto al sabio, al maestro y al amigo.

II.—El hombre

Nació el P. Bover en Vinaroz, provincia de Castellón y diócesis de Tortosa el 15 de julio de 1877, habiendo muerto el 22 de octubre de 1954 a la edad de setenta y siete años.

A su debido tiempo entró en el Seminario diocesano, cursando los estudios con gran aprovechamiento.

Tanto que fué elegido por su Obispo para ser pensionado en Roma. Precisamente entonces acababa de fundarse el Pontificio Colegio Español. Era el año 1892. El primer curso fué incompleto, comenzando en abril, con sólo 11 alumnos. Pero, al llegar octubre y abrirse el nuevo curso, fué elegido José M.ª Bover, que marchó a estudiar Filosofía. Su entrada en el Colegio la hizo el 29 de octubre. Fué, por consiguiente, de los primeros alumnos del Colegio. Tres años después, el 2 de diciembre de 1895, habiendo hecho previamente el Doctorado de Filosofía, salía del Colegio para ingresar en la Compañía de Jesús.

Amó a la Compañía como un hijo enamorado de su madre. La sirvió con toda fidelidad. Y estuvo siempre con alegría en los puestos que le confiaron: Veruela, Tortosa, Roma, Sarriá, San Cugat. Como profesor fué derramando en todas partes la luz de su doctrina. Como religioso, la luz de su ejemplo. Y siempre, como profesor, como escritor y como religioso, fué hombre de extraordinaria prudencia, de sano criterio, muy conservador.

Su vida de religioso fué siempre ejemplarísima, por su encantadora sencillez. Por su amor a la pureza parecía un ángel. Era proverbial su modestia, pasando por la calle como si no viviese en el mundo. Profunda su humildad, despreció siempre vanidades y honores. Llevaba, si es posible, la obedienccia hasta la exageración. Y en cuanto a la pobreza, muchas veces me hizo sonreír los

---

(7) *La Primitiva Biblia en España, Ya,* Madrid, 28 de octubre de 1954, pág. 5; *La Vetus Latina Hispana,* EB 9 (1950) 245-248.

apuros en que se encontraba cuando tenía que manejar dinero, aunque fuese sólo los diez céntimos que entonces costaba el billete del tranvía.

Era fuerte como un roble, a pesar de no aparentarlo por su aspecto. Se gloriaba de subir, incluso a los setenta años, a la cima del Moncayo. Por Madrid y Barcelona, de poder hacerlo, iba siempre a pie, y soy testigo de haber recorrido con él muchas veces varios kilómetros. Por ejemplo, desde la calle de la Princesa, donde nos quedamos juntos más de una vez, en el domicilio de las Religiosas Angélicas, hasta el final de la calle de Serrano, en el Consejo de Investigaciones Científicas. El viaje de ida y vuelta lo hizo muchas veces andando, aun en los años de su ancianidad.

Como la resistencia física, fué su resistencia intelectual. Era incansable para el trabajo. De la misma manera que sabía aislarse del mundo, aun pasando por el vértigo de la calle, sabía aislarse en su celda, dentro de la actividad del Colegio. Sacaba así muchas horas al día para dedicarse al estudio. Sólo así se explica que haya podido escribir tanto y hacer tantas cosas.

Fué también un gran idealista. Luchador de las más nobles causas, siempre a la brecha, sin desfallecer. No se contentó con hablar, enseñar y escribir. Fué de los que se dedicaron igualmente a planear, a organizar y coordinar esfuerzos. Es uno de los grandes adelantados del florecimiento bíblico actual y abrió camino a muchas de nuestras actividades. Su presencia estuvo en todas partes, no siendo ajeno a cualquiera de las creaciones de los últimos cuarenta años: la A. F. E. B. E., el Instituto «Francisco Suárez», la Sociedad Mariológica Española, le cuentan entre sus fundadores o colaboradores más asiduos y de primera hora; así como las Semanas Bíblicas, las Semanas de Teología, *Estudios Eclesiásticos, Estudios Bíblicos, Revista Española de Teología, Estudios Marianos, Analecta Sacra, Tarraconensia, Bíblica, Verbum Domini* y *Cultura Bíblica*.

Mención especialísima merece su actividad en la proyectada *Biblia Poliglota Matritense*. La idea partió de él, juntamente con don José Ibañez Martín, Ministro entonces de Educación Nacional (8). El dió los primeros pasos, requiriendo la colaboración de don Francisco Cantera y la mía.

(8) Véase el artículo que escribí sobre esto: *Una nueva Poliglota española*, CUB 5 (1948) 226-230.

El formaba parte y presidía el comité de dirección que constituimos los tres desde el primer momento. El se encargó en gran parte de buscar los restantes colaboradores. El tenía a su cargo el griego del Nuevo Testamento, así como el castellano. Nunca le vimos desfallecer y nos dió a todos alto ejemplo de paciencia, prudencia, trabajo y optimismo.

Estaba muy bien preparado, pues a sus grandes dotes naturales y a su preparación filosófica, teológica y humanística, unía su formación técnica y un gran dominio de las lenguas muertas y vivas, siendo un poliglota formidable. Que yo sepa, conocía el hebreo, el arameo, el siriaco, el árabe, el griego, el latín, el castellano, el catalán, el portugués, el inglés, el alemán, el holandés, el francés y el italiano. Hablaba varias de estas lenguas y escribía en ellas con mucha perfección. Basta leer su *Introducción* latina a la edición crítica del Nuevo Testamento para conocer hasta qué punto dominaba la lengua de Horacio, y se expresaba en ella con elegancia, justeza y claridad. El griego puede decirse que no tenía para él secretos. Y en castellano le gustaba usar un estilo sobrio, atildado y correctísimo.

Siendo esto así, se explica que fuese también un polígrafo inagotable. Como en el orden oral nadie puede contar la cantidad de discursos, ponencias, conferencias y lecciones que dió, en el orden escrito nos sobrecoge la inmensa cantidad y la exquisita calidad de su bibliografía. Pero de ésta trataremos aparte. La Santa Sede le premió nombrándole miembro de la Comisión científica que preparó la definición dogmática de la Asunción de la Virgen y Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. Y España le premió concediéndole la Gran Cruz de Alfonso el Sabio.

III.—La obra

Al llegar aquí séame permitido recordar el elogio que escribí en otra parte a propósito de su maravillosa fecundidad: «Fué el Padre Bover como un río caudal, que discurre profundo y sereno, lleno de transparencia. Como un río de muchas aguas, que abre sus brazos y reparte el agua de sus venas por los campos, inundándolo todo, y llevando a todas partes la fertilidad. Fué teólogo y exegeta, asceta y humanista, mariólogo eminente, excelso tratadista de S. Pablo y una de las figuras más señeras que jamás existieron en el

terreno de la Crítica Textual. Fué un polígrafo inagotable. Abarcando su actividad diversas ramas del árbol luliano de la Ciencia, la lista de sus publicaciones forma un catálogo impresionante» (9).

Durante muchos años su producción literaria y científica anduvo dispersa en multitud de revistas nacionales y extranjeras de reconocida autoridad. Hace falta mucha constancia y trabajo para poder ir siguiendo sus huellas y recoger el fruto de su actividad incansable, pues colaboró en «Bíblica», «Gregorianum», «Zeitschrift für Aszese und Mystik», «Verbum Domini», «Marianum», «Ephemerides Theologicae Lovanienses», «Razón y Fe», «Las Ciencias», «Estudios Eclesiásticos», «Estudios Marianos», «Ancora», «El Mensajero del Corazón de Jesús», «Archivo Teológico Granadino», «Revista Eclesiástica», «Reseña Eclesiástica», ESTUDIOS BÍBLICOS, «Revista Española de Teología», «Correo Josefino», «Estudios Josefinos», «Cultura Bíblica», «Analecta Sacra Tarraconensia», «Cristiandad» y colecciones como *Studia Anselmiana, Miscellanea Ubach*, etcétera, etcétera.

Todo esto—he de decirlo claramente—, por admirable que sea, me producía una pena que difícilmente podía disimular. Y acosé de cara al P. Bover. Muchas veces lo hice, y con insistencia. El artículo de revista lleva consigo mismo ser demasiado caduco y pasajero. No puede ser obra seria y definitiva. Por eso le acosaba, recordándole su edad ya avanzada, y aplicándole con cierta dureza una célebre frase: «Te derramaste como agua; no crezcas» (10). El sabe que es así. Y sabe que esta insistencia produjo su efecto. Tengo una carta, en la cual, con cierto gozo infantil, al anunciarme la edición crítica bilingüe del N. T., me consideraba el vencedor. Dios sea alabado por ello. Siguieron después las restantes obras completas.

Es preciso, con todo, encauzar este río desbordado y sistematizar esta obra. No es fácil, porque muchas veces son complejos los problemas, y un mismo estudio pertenece a campos distintos. Mas procuraré hacerlo del mejor modo posible, para que el lector pueda tener conocimiento y abarcar en una mirada de conjunto la prodigiosa y variadísima actividad literaria del insigne jesuíta español.

---

(9) *Ya*, Madrid, 28 de octubre de 1954, pág 9.
(10) *Gen.* 49,4.

Tres fueron, sin duda, los principales campos en que trabajó denodadamente: la Mariología, San Pablo y la Crítica Textual del Nuevo Testamento. Pero estos campos no agotaron todo su esfuerzo y tuvo tiempo y vigor todavía para cultivar otras tierras fecundas. Dentro del terreno bíblico, apenas hubo parcela que él no labrase con éxito. El catálogo que sigue lo demostrará sobradamente. Y no tengo la pretensión de haber agotado todo el agua del manantial. Aunque pocos, algunos trabajos suyos me habrán pasado desapercibidos. Desde luego he omitido conscientemente la inmensa mayor parte de las recensiones, juicios críticos y reseñas de obras ajenas que escribió en distintas revistas, aunque a veces se pueda hallar en ellas un rico caudal de doctrina.

He aquí, pues, conforme a un método racional y práctico, el elenco de su producción bibliográfica. Lo encasillo en números para más facilidad:

A) PROPEDEUTICA

1) *Inspiración divina.*

Comenzando por la *inspiración*, escribió:

1. *Inspiración divina del redactor de la Epístola a los Hebreos*, EE 14 (1935) 433-453.
2. *Inspiración de la forma literaria*, «Las Ciencias», Madrid, 1945.

2) *Hermenéutica.*

3. Más escribió de *Hermenéutica*. En la quinta Semana Bíblica de Madrid dió una notable conferencia bajo este lema: *Arte de interpretar los Salmos.*
4. Dentro de este campo puede ser también incluída la magnífica lección que nos dió en la novena Semana Bíblica: *Aplicación a la exégesis bíblica de algunas de las investigaciones realizadas en el conocimiento de los Santos Padres.*

Asimismo, los trabajos siguientes:

5. *La enseñanza de la Sagrada Escritura en la Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús y en los Documentos Pontificios*, B 6 (1925) 3-25; 129-140.

6. *El irenismo nocivo en los estudios bíblicos,* en *XII Semana Bíblica* (Madrid, 1952), págs. 185-220.
7. *El problema del sentido bíblico ampliado, a la luz de la filosofía del lenguaje,* en *XII Semana Bíblica,* págs. 261-282.
8. *La verdad histórica de la Biblia según la Encíclica «Divino afflante Spiritu»,* EE 18 (1944) 429-441.
9. *La verdad histórica de la Biblia en los documentos del Magisterio Eclesiástico,* EB 5 (1946) 403-428.
10. *El buen sentido en la interpretación del Apocalipsis,* RF 45 (1916) 48-54.
11. *El milenarismo y el Magisterio Eclesiástico,* EB (1.ª Ep.) 3 (1930) 3-32.

3) *Historia y Patrología.*

Tampoco fué ajeno a la *Historia de la Exégesis,* a la *Historia de la Teología,* a la *Historia del movimiento bíblico o teológico* en sus distintas manifestaciones, y a la *Patrística.* En este grupo puede catalogarse los trabajos siguientes:

12. *El dogma de la Redención según los Padres Apostólicos,* RF 24 (1909) 427-442.
13. *La divinidad de Cristo en los Padres antinicenos: ¿Hubo evolución?,* RF 32 (1912) 413-423; 33 (1912) 413-425.
14. *La Epístola a los Hebreos citada por S. Ireneo,* EE 5 (1926) 98-104.
15. *S. Iraeneus Lugdunensis universalis med. B. M. V. propugnator,* 1925.
16. *Un texto de S. Pablo interpretado por S. Ireneo,* EE 17 (1943) 145-181.
17. *La «Teoría» antioquena definida por Julián de Elcano,* EE 12 (1933) 405 ss.
18. *La mediación universal de María según S. Ambrosio,* G 5 (1924) 27-45.
19. *De S. Ioseph S. Ephrem Syri testimonia,* 1928.
20. *¿Bachiarius Peregrinus?,* EE 7 (1928) 361-365.
21. *Un fragmento atribuído a S. Policarpo sobre los principios de los Evangelios,* EE 14 (1935) 5-19.
22. *La Asunción de María en el «Transitus W»* y en *Juan de Tesalónica,* EE 20 (1946) 415-432.
23. *La mediación universal de la segunda Eva en la tradición patrística,* EE 2 (1923) 321-350.

24. *Origen y desenvolvimiento de la devoción al Corazón de María en los Santos Padres y Escritores Eclesiásticos,* Barcelona.
25. *Un notable mariólogo armeno: S. Gregorio Nareg,* RET 1 (1940) 409-417.
26. *La mediación de la Virgen en Sto. Tomás de Aquino,* Bilbao.
27. *La mediación universal de la Virgen en las obras del B. Alberto el Magno,* Bilbao.
28. *El P. Juan de Maldonado, teólogo y escriturario,* RF 104 (1934) 481-504.
29. *Las notas de la Iglesia según el B. Belarmino,* EE 2 (1925) 225-235.
30. *Fray Luis de León traductor de S. Pablo,* EE 7 (1928) 417-431.
31. *Suárez, mariólogo,* EE (1948) 311-337.
32. *Un pasaje difícil de S. Pablo interpretado por Suárez,* RF 48 (1917) 55-61.
33. *Un pasaje difícil de S. Pablo interpretado por el P. Suárez* (1 Cor. 15, 24-28) EE 22 (1948) 627.
34. *La acción del Espíritu Santo en la Encarnación del Hijo de Dios según el Card. Toledo,* ATG 9 (1946) 69-113.
35. *Universalis B. Mariae mediatio in scriptis Ioannis Gerson,* 1928.

Igualmente, aunque de índole variada, pertenecientes de un modo o de otro a la Historia del movimiento bíblico o teológico, pueden considerarse otros trabajos suyos:

36. *La A. F. E. B. E. en el XXV aniversario de su fundación,* EB 8 (1949) 135-168.
37. *Quinta Asamblea de Estudios Marianos organizada por la Sociedad Mariológica Española,* RET 5 (1945) 625-632.
38. *Quinta Asamblea de Estudios Marianos,* RF 132 (1945) 566-568.

4) *Apócrifos.*

39. *La Mariología en las Odas de Salomón,* EE 10 (1931) 349-363.
40. *Los apócrifos y la tradición asuncionista,* EM 6 (1947) 99-118.

5) *Apologética.*

Finalmente, como pertenecientes de algún modo a la *Introducción,* puede aducirse algunos estudios de *Apologética* y de *Teología Fundamental*:

41. *De locis theologicis,* Barcelona, 1925-1926.
42. *La Biblia y el Cristianismo,* Barcelona, 1926.
43. *La Biblia i el Cristianisme,* Barcelona, 1926.

Por supuesto, a la *Introducción General* pertenecen también todos los estudios que hizo sobre *Crítica Textual,* en sus diversos aspectos. Pero éstos fueron de tal volumen que es preferible tratarlos aparte. Quizá sea este el lado más interesante de toda su obra, lo que le ha dado más celebridad en el Extranjero, y lo que más sobreviva a su muerte.

B) CRITICA TEXTUAL

Su labor en la *Crítica del Texto* fué ardua, agotadora, difícil, de muchos años, y extraordinariamente fecunda. Se centró principalmente en el Nuevo Testamento, pero extendióse al griego, al latín y al castellano. En cualquiera de los tres campos sobresalió de un modo eminente.

1) *Texto griego.*

Sobre todo descolló en el texto griego neotestamentario. En torno a él estuvo trabajando durante más de cuarenta años, puede decirse que sin interrupción. En el prólogo a la edición crítica greco-latina, confiesa que la empezó a concebir el año 1913 (11) y, al morir, el año 1954, ha dejado acabada la edición de S. Mateo, en griego, destinada a la Biblia Poliglota Matritense. El último artículo suyo aparecido ha sido sobre este tema (12), e ignoro si ya fué capaz de leerle, pues debió de recibirle cuando ya luchaba a brazo partido con la muerte.

Estos trabajos son muy variados y de distinta índole. Se pueden clasificar de la siguiente manera:

a) *Puntos particulares.* Perícopes, versículos, frases, palabras, fragmentos, papiros, códices.

---

(11) *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Madrid, 1950, pág. V.
(12) *Variantes semíticas del Texto Antioqueno en S. Mateo,* MBBU (1954) 323-328.

44. «*Iustificata est sapientia a filiis suis*» (Mt. 11, 19). *A filiis an ab operibus?*, B 6 (1925) 323-325, 461-465.
45. *Un fragmento de S. Lucas* (22, 44-66) *en un papiro recientemente descubierto*, EE 4 (1925) 293-305.
46. *In sabbato «secundo primo»* (Luc. 6, 1), EE 7 (1928) 94-103.
47. *Dos papiros egipcios del Nuevo Testamento recientemente publicados*, EE 9 (1930) 289-320.
48. *¿Es admisible la inversión de los Cap. V y VI de San Juan?*, EB (1.ª Ep.) 3 (1931) 81-88.
49. *Textus Codicis Claramontani* (D) *in Ep. ad Galatas*, B 12 (1931) 199-218.
50. *Un notable códice bíblico de la Biblioteca Escorialense*, EB (1.ª Ep.) 5 (1934) 249-267.
51. *¿Cuál es la lección auténtica de Mt.* 1, 16?, EE 13 (1934) 338-354.
52. *Harmonizaciones e interpolaciones en el texto del Nuevo Testamento*, EB 2 (1943) 121-122.
53. *El final de San Marcos*, EB 3 (1944) 561-562.
54. *¿El Códice* 1841 (=127) *es el mejor representante del Apocalipsis?*, EE 18 (1944) 165-185.
55. *El «Sí» y el «No»: un caso interesante de crítica textual*, EB 5 (1946) 95-99.
56. Ὀργισθείς ο σπλαγχνισθείς *Crítica textual de Mc.* 1, 41, EE 23 (1949) 155-157.
57. *Las variantes* μελλόντων y γενομένων *en Hebr.* 9, 11, B 32 (1951) 232-236.
58. *Autenticidad de Ioh.* 5, 3-4 EB 11 (1952) 69-72.
59. *Dos casos de toponimia y de crítica textual*, S 12 (1952) 271-282.
60. *Autenticidad de Luc.* 9, 54-56, EE 27 (1953) 347-349.
61. *Variantes semíticas del Texto Antioqueno en San Mateo*, MBBU (1954) 323-328.

b) *Estudios de relación o de conjunto.* Hizo varios. Unas veces en los *Boletines de Sagrada Escritura* o del *Nuevo Testamento*; otras en recensiones a las ediciones críticas del Texto que aparecieron en los últimos decenios; otras, en fin, en artículos especiales escritos sobre este tema, que culminan en sus maravillosos *Prolegómenos* a la edición crítica greco-latina del Nuevo Testamento. A lo largo de estos

estudios enjuició debidamente la obra de Von Soden, Nestle, Lake, Lagrange, Vogels, Vaganay, etc.

62. *Boletín bíblico del N. T.*, EE 4 (1925) 306-318, 416-434.
63. *Eberhard-Ervin Nestle Novum Testamentum, graece et latine*, EB (1.ª Ep.) 2 (1930) 165-168.
64. *K. Lake, R. F. Blake and S. New The Caesaream Text of the Gospel of Mark*, EB (1.ª Ep.) 2 (1930) 237-245.
65. *H. J. Vogels Codicum N. Testamenti Specimina*, RF 90 (1930, 1) 92-93. EE 9 (1930) 276 ss.
66. *Crítica de los críticos*, EB (1.ª Ep.) 2 (1930) 329-353.
67. *Critica Textualis Novi Testamenti in crisim revocata*, EB (1.ª Ep.) 2 (1930) 329-353.
68. *Novi Testamenti Biblia graeca et latina. Prolegómena*, Madrid, 1953. Aunque forman parte de la edición crítica, separo aquí los *Prolegómenos*, porque tienen valor sustancial, independiente de la edición crítica del texto. Son una verdadera joya, por su claridad, por su orden, por su método, por su madurez científica, por su orientación, por su moderación y prudencia, y hasta por la belleza y justeza de su expresión literaria.
69. Finalmente, creo oportuno traer a colación el amplio estudio, totalmente acabado, del texto de San Mateo, destinado para la *Biblia Poliglota Matritense*, en el cual somete a concienzudo análisis el valor del *Texto Antioqueno*, revalorizándole extraordinariamente, contra el general sentir de los críticos. Una muestra de esta tendencia, al parecer tan audaz y revolucionaria, la acaba de ofrecer en su último artículo de *Miscellanea Ubach*, citado anteriormente bajo el núm. 61.

c) *Edición crítica del texto griego del N. Testamento*. En realidad sólo es una; pero queda dividida en dos:

70. *Novi Testamenti Biblia graea et latina*, Matriti, 1943.
71. *Sanctum Iesu Christi Evangelium secundum Matthaeum*. Se trata de una tirada aparte S. Mateo, tomada de la obra anterior.

La edición completa, indicada en el núm. 70, es, sin duda, la obra mejor lograda del P. Bover.

Ha sido la que más trabajo le costó, pues empleó en ella treinta años, según se deduce de sus mismas palabras: «Per varios casus, per tot discrimina rerum», opus istud, anno

iam 1913 animo conceptum, anno 1921 inceptum, anno 1931 fere absolutum, licuit tandem anno 1943 exeunte in vulgus dare» (13).

Y ha sido, como dije anteriormente, la que más aplausos arrancó de la crítica, sin distinción de matices. Me consta de los elogios que hombres como Nestle, Parvis, Grant y Metzger le han tributado. El profesor Metzger dedicó un largo y bien documentado artículo a estudiar toda su labor en el campo de la *Crítica Textual* (14), y de un modo especial esta obra (15), en la revista bíblica de más difusión y altura que existe en los Estados Unidos. Y el profesor Grant asegura que «era una de las grandes sorpresas que habían seguido a la guerra» (16), constituyendo un «gran crédito para la ciencia bíblica católica», de modo que obras así pueden servir de base para una mayor comprensión del Catolicismo». No voy a repetir ahora los elogios, ni aducir las razones que ya expuse repetidas veces (17). Me basta con remitir al lector a ellos, así como a los artículos de los autores que acabo de citar, o a las recensiones que otros hicieron (18).

2) *Texto latino.*

Los trabajos sobre el texto latino pueden dividirse en dos series, según que versen sobre la *Vetus Latina* o sobre la *Vulgata.*

a) Sobre la *Vetus Latina* escribió poco. Pueden, con todo, reseñarse los trabajos siguientes:

---

(13) *Novi Testamenti Biblia graeca et latina. Lectori salutem,* pág. VII

(14) *Recent Spanish Contributions to the Textual Criticism of the New Testament,* JBL 66 (1947) 401-423.

(15) *Recent Spanish Contributions...* 415-421.

(16) *A new Greek Latin New Testament.* ATR 29 (1947) 247-250

(17) Véanse los dos juicios que hice de la primera edición en S 4 (1944) 199-204, y A 1 (1944) 467-470; y de la segunda en EB 11 (1952) 103-104.

(18) Cf. Ex. gr. R. GALDÓS, EE 18 (1944) 559-60; L. BRATES, EB 3 (1944) 459-462; I. ERRANDONEA, RF 129 (1944) 523; J. LEAL, ATG 9 (1946) 277-279; GIL ULECIA, EB 9 (1950) 237-240; F. PUZO, EE 26 (1952) 247 248; J. LEBRETON, E 251 (1946) 133; S. LYONNET, B. 29 (1948) 414-416; *Irenikon,* 21 (1948) 108; M' E. BOISMARD CT 80 (1953) 489-495; S. DE AUSEJO, EF 54 (1953) 253.

72. *Un fragmento de la Vetus Latina* (*Act.* 1, 15-26), *en un Epistolario del siglo XIII*, EE 6 (1927) 331-334.
73. *La primitiva Biblia en España*, «Ya» 3-5-1950, pág. 5.
74. *La Vetus Latina Hispana*, EB 9 (1950) 245-248.

Estos dos últimos artículos fueron escritos con motivo de haber sido concedido a mi *Vetus Latina Hispana* el premio «Francisco Franco», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, antes de haber sido sacada a luz, teniendo a la vista el original, escrito a máquina.

b) Sobre la *Vulgata* escribió mucho más, y muy interesante. También versan sobre distintos aspectos.

1.° Unas veces se trata del estudio de una frase:

75. «*Ab hoc exivit proverbium*» (*Gen.* 10, 9), B 8 (1927) 347-350.

2.° Otras del estudio de códices:

76. *Tres códices tarraconenses de la Vulgata*, EE 4 (1925) 382-391.
77. *Origen del Pentateuco Turonense*, (G), B 9 (1928) 461-463.

3.° Otras del estudio de un problema concreto, que con ella se relaciona, como la identificación de Peregrino con Baquiario, que estudia en el artículo citado con el núm. 20.

4.° Otras abarca el estudio general del texto, discutiendo ampliamente, y con gran conocimiento de causa, el método de Dom Quentin, y el valor del texto ofrecido por la Comisión Oficial de la *Vulgata:*

78. *Boletín de Sagrada Escritura. La nueva edición de la Vulgata*, EE 6 (1927) 79-95, 186-207, 415-428.

5.° Otras, en fin, fijándose de un modo especialísimo en el texto hispánico. Mucho antes de que yo empezase a trabajar sobre él, vió el P. Bover el problema, y comenzó lanzando un llamamiento, que entonces cayó en el vacío:

79. *Para la historia de la Vulgata en España. Un proyecto y un llamamiento*, EB (1.ª Ep.) 2 (1930) 89-93.

Consecuente con esta idea, no obstante el silencio con que fué acogida, al inaugurarse las Semanas Bíblicas, como tema de la primera Semana, que tuvo lugar en Zaragoza el año 1940, escogió el siguiente:

80. *La Vulgata en España: lo poco que se sabe y lo mucho que queda por investigar*. Una síntesis, hecha por su mismo au-

tor, fué publicada en la Crónica Oficial de la Asamblea (19). Y toda la conferencia, incluso ampliada, fué publicada al aparecer de nuevo ESTUDIOS BÍBLICOS:

81. *La Vulgata en España,* EB 1 (1941-1942) 13-40, 167-185.

Este estudio es verdaderamente precioso, el mejor sin duda que se había hecho hasta entonces sobre esta materia, y a mí me ha servido de gran orientación y ayuda posteriormente.

6.° Finalmente, aunque tenga mucho menos valor que los realizados sobre el texto griego, tampoco pueden pasarse por alto los esfuerzos que realizó para editar el texto latino de la *Vulgata.*

82. *Evangeliorum concordia: quattuor D. N. I. C. Evangelia in narrationem unam redacta, temporis ordine disposita,* Madrid, 1921.

Se trata propiamente de una *Sinopsis Evangélica,* en forma de *Diatessaron,* con el texto de la *Vulgata Clementina.*

83. *Las Epístolas de S. Pablo. Texto de la Vulgata Latina cotejado con el texto griego...,* etc., Barcelona, 1940.

Ofrece el texto latino, con anotaciones críticas de diversa índole, entre ellas de crítica textual.

Además las reseñadas anteriormente con el núm. 70: *Novi Testamenti Biblia graeca et latina,* Matriti, 1943, y con el núm. 71: *Sanctum I. C. Evangelium secundum Matthaeum.*

Aduzco de nuevo estas obras, porque ambas tienen el texto latino. En ellas, sin embargo, el P. Bover no hizo labor crítica de primera mano, limitándose, de una parte, a transcribir la *Vulgata Clementina,* salvo los cambios introducidos en la ortografía y en la puntuación; y de otra, a recoger las variantes reales en que la edición de Wordsworth - White difiere de la *Clementina.*

No sé si será oportuno recordar a este propósito cierto episodio íntimo. El P. Bover se ha marchado al cielo con el deseo de verme incorporado a esta obra. Varias veces me invitó a que hiciese con el texto latino lo que él hizo con el

(19) T. AYUSO: *La primera Semana Bíblica Española* (Zaragoza, 1940), páginas 87-90.

texto griego, de modo que publicásemos en colaboración la edición bilingüe, verdaderamente crítica en las dos columnas. Pero otros trabajos me lo impidieron siempre, y no me fué posible acceder a sus deseos.

3) *Texto castellano.*

La *Crítica Textual* no se limita a los originales, sino que se extiende a las versiones. Y de éstas, no sólo a las antiguas, sino a las modernas.

Pues bien: en este aspecto el P. Bover es también un hombre eminente, benemérito del castellano. He aquí su obra como traductor:

84. 1.° Del *Viejo Testamento* tradujo del griego casi todos los libros deuterocanónicos para la Biblia Bover-Cantera: *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego,* Madrid, 1947.

Es decir, concretamente *Tobit, Judit, Sabiduría, Baruk,* y las partes deuterocanónicas de *Ester* y *Daniel.*

2.° Por lo que al *Nuevo Testamento* se refiere, fué muy compleja su labor, publicando lo siguiente:

85. *Concordia evangélica,* Barcelona, 1942.

Se publicó como parte y base del *Manual de Meditaciones,* del P. Pedro Vila, S. J., siendo traducido el texto del griego.

86. *El evangelio de N. S. Jesucristo. Los cuatro Evangelios harmonizados y ordenados cronológicamente,* Barcelona, 1943.

Se trata de otro *Diatessaron,* con explicaciones intercalares. El texto en esta obra se traduce de la *Vulgata.*

87. *Nuevo Testamento.* Todos los libros incluídos en la Biblia Bover-Cantera, reseñada en el núm. 84. Tres ediciones. Traducción del griego.

88. *Nuevo Testamento. Versión directa del griego, con notas exegéticas. Edición separata de la Biblia Bover-Cantera,* Madrid, 1948.

89. *Nuevo Testamento. Versión directa del texto griego. Edición tomada de la versión de la Sagrada Biblia, por Bover-Cantera,* Madrid, 1954. Edición de bolsillo.

90. *Los cuatro Evangelios. Versión directa del texto original griego. Edición separata de la Sagrada Biblia, por Bover-Cantera,* Madrid, 1954. Edición de bolsillo.

91. *El Evangelio de S. Mateo, traducido del griego y comentado,* Barcelona, 1946.

92. *Las Epístolas de S. Pablo. Texto de la Vulgata latina, cotejada con el griego y versión del texto original, acompañada de comentario,* Barcelona, 1940, 2 vols. Es la misma obra del núm. 83.

93. *Las Epístolas de S. Pablo. Versión del texto original, acompañada de comentario.* Barcelona, 1950.

Además tradujo multitud de pasajes para libros de carácter homilético y exegético, que reseñaré después, como las *Dominicales evangélicas,* las *Epístolas dominicales,* el *Evangelio de la Pasión,* el *Sermón de la Cena,* etc., etc.

3.° Por otra parte enfocó el problema de las traducciones hechas por otros, como el artículo reseñado anteriormente, núm. 30: *Fray Luis de León traductor de San Pablo,* EE 7 (1928) 417-431.

4.° Más aún: incluso estudió el valor de versiones, hechas a otras lenguas, fuera de la española:

94. *Una moderna versión alemana del Nuevo Testamento,* EB 4 (1932) 241-254.

Todo esto, según puede apreciarse, hace que el P. Bover deba ser considerado como «una de las figuras más señeras que existieron en el terreno de la Crítica Textual», como escribí en el artículo de «Ya», citado anteriormente.

C) EXEGESIS, TEOLOGIA BIBLICA, HOMILETICA, DOGMA

Sin embargo, no fué el P. Bover un hombre dedicado exclusivamente al estudio, descarnado y frío, de la *Crítica Textual.* Su vocación, su piedad y hasta su propio temperamento, le llevaron además por otros derroteros, en armonía con su condición de sacerdote y sus ansias de apostolado. Por eso cultivó también otros campos, sobre todo el de la *Teología Bíblica,* de la que fué profesor en la Universidad Gregoriana, de Roma. Dentro de la *Teología Bíblica,* la *Teología de S. Pablo* mereció su atención particular, habiendo descollado en ella de un modo preeminente. Otro tanto hay

que decir de la *Mariología*. Y estos estudios no excluyen otros de índole muy compleja, que procuraremos sintetizar y reseñar en las páginas siguientes.

1. Antiguo Testamento

No fué mucho lo que escribió, pero merece recogerse:

1) *Génesis.*

95. *Protoevangelii mariologia Pauli soteriologia illustrata, confirmata, et aucta,* Romae 1920 (Fol. littograph.).
96. *El Cap. XII del Apocalipsis y el Cap. III del Génesis,* EE 1 (1922) 319-336.
97. *Significación mariológica del Protoevangelio,* CUB 3 (1946) 132 ss., 169 ss.
98. *Una censura de la interpretación mariológica del Protoevangelio,* EE 21 (1947) 478-486.

Además, el artículo citado con el núm. 75: *Ab hoc exivit proverbium* (*Gen.* 10, 9) y el que más adelante citaremos con el núm. 288: *De B. Virginis universali...*, etc.

2) *Salterio.*

99. *Crítica y exégesis del Salmo CIX,* RF 37 (1913) 413-425.
100. *Tamquam sponsus procedens de thalamo suo* (*Ps.* 18, 6), EE 4 (1925) 59-73.
101. *Psalmorum parallelismus,* VD 7 (1927) 257-266.

Además, el artículo citado con el núm. 3: *Arte de interpretar los Salmos.*

2. Nuevo Testamento

Muchísimo más, y desde luego más importante, fué lo que escribió sobre esta materia, acerca del Nuevo Testamento. Por lo abundante, variada y compleja que fué su producción científica y literaria, conviene sintetizarla bien y agrupar debidamente los temas, aunque, por pertenecer algunos trabajos a distintas materias, sea necesario repetirlos.

1) *Evangelios.*

Puede empezarse distinguiendo los estudios que versan sobre la *doctrina* de los que tratan de los *personajes* encuadrados en el Evangelio:

a) *Doctrina.*

1.° *Exégesis. Homilías. Cuestiones especiales.*

Ante todo, deben aquí incluirse varios de los trabajos ya reseñados anteriormente. Así: 21: *Un fragmento atribuído...* 44: *Iustificata est...* 45: *Un fragmento...* 46: *In sabbato...* 48: *¿Es admisible...* 51: *¿Cuál es la lección...* 52: *Harmonizaciones...* 53: *El final de S. Marcos...* 56: *Crítica textual de...* 58: *Autenticidad de Ioh...* 59: *Dos casos...* 60: *Autenticidad de Luc...* 61: *Variantes semíticas...*

Igualmente, de algún modo caen dentro de este campo los catalogados entre los números 62 y 67, particularmente los siguientes: 62: *Boletín...* 66: *Crítica de...* 67: *Critica Textualis...*

Mucho más todavía aquellos otros que contienen notas explicativas y elementos de exégesis: 86: *El Evangelio de N. S. ...* 87: *Sagrada Biblia...* 88: *Nuevo Testamento...* 89: *Nuevo Testamento...* 90: *Los cuatro Evangelios...* 91: *El Evangelio de S. Mateo...*

Pero especialmente los siguientes:

102. *Homilías evangélicas sobre las principales festividades de la Sma. Virgen María y del Patriarca S. José,* Bilbao.
103. *El Evangelio de la Pasión,* Barcelona.
104. *El Sermón de la Cena,* Barcelona.
105. *De Getsemaní al Calvario. Notas de topografía y arqueología sobre la Pasión de N. S. Jesucristo,* Barcelona.
106. *El estilo del cuarto Evangelio,* RF 29 (1911) 193-202.
107. *Las dos fechas principales de las cronologías evangélicas,* RF 43 (1915) 180-189.
108. *Dominicales evangélicas. Homilías sobre los Evangelios dominicales del año eclesiástico,* Bilbao, 1922.
109. *In festo Circuncisionis D. N. I. C.,* VD 2 (1922) 10 ss.
110. *Adhuc quattuor menses sunt et messis venit* (*Ioh.* 4, 35), B 3 (1922) 442-444.

111. *Mujer, he ahí a tu hijo,* EE 1 (1922) 5-18.
112. *Crítica de un milagro: el ciego de nacimiento,* RF 73 (1925) 152-160.
113. *Datos evangélicos sobre la identificación de Cafarnaún,* EE 4 (1925) 214-218.
114. *El sepulcro de Raquel: ¿Efrata-Belén o Efrata Rama?* EE 6 (1927) 226-237.
115. *Las dos parábolas de las bodas reales y de la gran cena,* EB (1.ª Ep.) 1 (1929) 8-27.
116. *El nombre de la Piscina,* EB 3 (1931) 192-198.
117. *El viaje a Jerusalén narrado por Luc.* 9, 51-11, 33, *fué a la fiesta de las Encenias, narrada por Ioh.,* 10, 22-39, EB (1.ª Ep.) 4 (1932) 3-10.
118. *En qué año de Tiberio murió Jesucristo,* AST 6 (1930) 41-60.
119. *La oración de Jesús por la Iglesia (Ioh.* 17, 20-25). *Ensayo de exégesis lógica,* EE 12 (1933) 249-252.
120. *Transfiguratio. Regnum Dei venientis in virtute?* (Dom. 2 Quadr.) VD 19 (1939) 33-38.
121. *Las parábolas del Evangelio,* EB 3 (1944) 229-258.
122. *La palabra de Jesucristo desde el punto de vista literario,* EE 16 (1942) 375-397.
123. *Dominica de Resurrección,* CR 2 (1945) 363-364.
124. *Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico,* EB 3 (1944) 55-77.
125. *La aparición del Señor resucitado a las piadosas mujeres,* EB 4 (1945) 5-14.
126. *El «Magnificat»: su estructura y su significación mariológica,* EE 19 (1945) 31-43.
127. *Tipo literario de los Evangelios,* S 6 (1946) 237-252.
128. *Sentencias evangélicas,* CUB 2 (1945) 48, 92, 217, 248; 3 (1946) 36, 112-115, 145, 188, 216.
129. *Pax hominibus bonae voluntatis,* EB 7 (1948) 441-450.
130. *Una nueva interpretación de Luc.* 2, 50, EB 10 (1951) 205-216.
131. *La parábola del remiendo* (Mt. 9, 16 par.), SA 27 (1951) 327-339.
132. *Comentarios al Sermón de la Cena,* Madrid, 1951.
133. *Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del sembrador,* EE 26 (1952) 169-185.
134. *La fiesta de los Judíos en Ioh.* 5, 1, EE 26 (1952) 79-82.

135. *Si peccaverit in te frater tuus* (Mt. 18, 15), EB 12 (1953) 195-198.
136. *La resurrección de Lázaro*, EE 28 (1954) 57-72.

2.° *Teología bíblica. Ascética.*

Claro es que varios de los trabajos que acabamos de citar o rozan o entran de lleno en el campo de la *Teología Bíblica*, particularmente los que anotamos a continuación: 12: *El dogma de la Redención*... 13: *La divinidad de Cristo*... 29: *Las notas*... 34: *La acción del Espíritu Santo*...

Así como muchas de las notas que explican el texto de la Biblia Bover-Cantera, o las restantes ediciones de los Evangelios, y varios de los trabajos reseñados en último lugar, como los indicados con los números 103: *El Evangelio de la Pasión*... 104: *El Sermón de la Cena*... 119: *La oración de Jeeús*... 129: *Pax hominibus*... 132: *Comentarios*... 135: *Si peccaverit*...

A los cuales deben añadirse, asimismo, todos o la mayor parte de los trabajos de Mariología, tanto los reseñados anteriormente con los números 15, 18, 22, 23, 24, 26, 27, 111 como los que se catalogarán más adelante.

Finalmente, todos los siguientes:

137. *Sobre los elementos esenciales de la bienaventuranza formal*, RF 35 (1913) 172-183.
138. *El Reino de Dios y el Reino de Cristo o el Evangelio y los Ejercicios de San Ignacio*, RF 39 (1914) 433-442.
139. *Bienaventuranzas eucarísticas*, Barcelona.
140. *Le son perdonados muchos pecados porque amó mucho*, RF 49 (1917) 5-15.
141. *Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei* (Luc. 1, 35), B 1 (1920) 92-94.
142. *Christus fons aquae vivae* (Ioh., 7, 37 - 39), VD 1 (1921) 318-320.
143. *Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei*, EE 8 (1929) 381-392.
144. Χάριν ἀντὶ χάριτος (Ioh., 1, 16), B 6 (1925) 454-460.
145. *Transfiguratio. Regnum Dei veniens in virtute?*, VD 19 (1939) 33-38.
146. *¿La maternidad de María expresada por el Redentor en la*

Cruz (Ioh., 19, 25) *es espiritual y universal? ¿Y en qué sentido?* EB 1 (1941) 627-646.

147. *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam,* EE 16 (1942).

148. *Analogía entre la resurrección de Cristo y la de María,* EE 20 (1946) 545-550.

150. *La Eucaristía y el Cuerpo Místico,* RET 6 (1946) 359-385.

151. *«Le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho». Notable exégesis del P. Suárez (Doctor Eximius) sobre Luc.,* 7, 36-50, EE 22 (1948) 622.

152. *La reprobación de Israel,* EE 25 (1951) 63-82.

153. *Si peccaverit in te frater tuus* (Mt. 18, 15), EB 12 (1953) 195-198.

b) *Personajes del Evangelio.*

1.° *Jesús.*

Evidentemente en torno a El giran todos o casi todos los trabajos precedentes, por lo que es ocioso repetirlos. Además de ellos, hay otros, que versan directamente sobre su persona, su vida, su misión y sus prerrogativas o atributos. Son los siguientes:

154. *Vida de Nuestro S. Jesucristo, en 80 láminas de W. Hole. Introducción, texto y notas del P. J. María Bover,* Madrid.

155. *Jesús. Estudios cristológicos de vulgarización,* Barcelona,

156. *Jesús de Messias af de vier Evangeliën. Trad.* J. BURGERS, Turnhout, 1927.

157. *Jesus the Messiah. The Four Gospels in one Narrative accordig to the Chronological order,* N. York, 1939.

158. *Jesucristo. Estudio histórico, apologético, teológico,* REC 23 (1931) 70-78, 110-119, 153-164.

159. *Vida de N. S. Jesucristo.* Inédita, pero anunciada como de inminente publicación.

160. *Jesucristo Rey,* RF 73 (1925) 5-23, 477-488.

161. *Jesucristo Rey,* Bilbao, 1926.

162. *Jesucristo Rey. La realeza de Jesucristo estudiada en las Escrituras Sagradas,* 1928.

163. *El Corazón de Jesús en el Nuevo Testamento,* RF 48 (1917) 141-155.

164. *El Corazón de Jesús en las Epístolas de San Pablo,* RF 58 (1920) 326-339, 435-451.
165. *Paulus und das hlst. Herz Jesu. Eine Studie über die Herz Jesu-Audacht im Lichte der Theologie des hl. Paulus,* Insbruck, 1933.
166. *Das hhl. Herz Jesu im N. T.,* ZAM 13 (1938) 285-301.

2.° *María.*

Después de Jesús, María. La Virgen mereció del P. Bover la mayor atención y el máximo cariño. Como doncel enamorado de su dama, batalló siempre por ella, con denuedo y tesón ejemplares. Mas, por lo mismo que es tan variada y y copiosa su literatura mariana, y tiene en el campo de sus actividades valor tan sustancial, prefiero tratarla aparte, en la *Mariología.*

3.° *José.*

167. *De cultu S. Ioseph amplificando,* Barcelona.
167.* *Las bodas de María con José anteriores a la Anunciación,* EJ 5 (1951) 8-18.

Además, dos trabajos ya reseñados anteriormente con los números 19: De *S. Ioseph...*, etc., y 102: *Homilías evangélicas...*, etc.

4.° *Pedro.*

168. *Pedro vicario de Cristo,* EE 3 (1924) 138-148.
169. *El nombre de Simón Pedro,* EE 24 (1950) 479-497.

5.° *Soldados.*

170. *Los soldados primicias de la gentilidad cristiana,* RF 113 (1938) 62-88.

2) *Epístolas de San Pablo.*

Mucho más que de los Evangelios escribió el P. Bover de San Pablo. El primer ensayo de *Teología Bíblica* que escribió fué un ensayo de teología bíblica paulina. Y puede

decirse que casi todo lo vió a través del Apóstol. Muchos de los trabajos citados anteriormente, aunque se refieran a lugares evangélicos, se interpretan a la luz de las Epístolas. Y la misma *Mariología* tiene en él un matiz eminentemente paulino.

Ya hemos citado anteriormente bastantes estudios que se han de encasillar también en este apartado, como los siguientes: 1: *Inspiración divina...* 14: *La Epístola a los Hebreos...* 16: *Un texto de S. Pablo...* 30: *Fray Luis de León...* 32: *Un pasaje difícil de S. Pablo...* 49: *Textus Codicis...* 55: *El «Sí» y el «No»...* 57: *Las variantes...* 68: *Biblia graeca... Prolegomena...* 70: *Novi Testamenti...* 83: *Las Epístolas...* 84: *Sagrada Biblia...* 87: *Nuevo Testamento...* 88: *Nuevo Testamento...* 92: *Las Epístolas de San Pablo...* 93: *Las Epístolas de...* 160, 161, 162: *Jesucristo Rey...* 163: *El Corazón de Jesús...* 165: *Paulus...*

Pero, aparte de éstos, hay una multitud de estudios de todo género, que fué publicando a lo largo de los últimos cuarenta años, desde que el año 1911 editó su primer artículo, el 1914 publicó su primer *Ensayo de Teología Bíblica,* y el año 1915, en el «Correo Josefino», de Tortosa, empezó a comentar las Epístolas Paulinas. Toda su labor en este aspecto culminó finalmente en su *Teología de San Pablo,* publicada en Madrid el año 1946, en la que se recogen la mayor parte de los trabajos editados anteriormente. A continuación hacemos el índice de los mismos:

171. *In gratia cantantes,* RF 31 (1911) 165-175, 436-445.

172. *El testamento de San Pablo y los modernistas,* RF 30 (1911) 413-424.

173. *Concepción estética de la gracia en las Epístolas de San Pablo,* RF 32 (1912) 151-162.

174. *La caridad, según San Pablo. Ensayo de Teología Bíblica,* RF 40 (1914) 142-161.

175. *Estudios bíblicos de vulgarización. Las epístolas de San Pablo traducidas al castellano y brevemente declaradas,* CJ 19 (1915) 203 ss.

176. *La plenitud de Cristo. Ensayo de Teología bíblica,* RF 41 (1915) 443-458.

177. *Carácter sacramental del matrimonio cristiano, según la Epístola a los Efesios (Eph.* 5, 22-32), RF 42 (1915) 315-322.
178. *El llamado Evangelio de S. Pablo,* RF 45 (1916) 424-432.
179. *Resucitó para nuestra justificación. Valor justificativo de la Resurrección de Jesucristo,* RF 47 (1917) 415-425.
180. *Cristo Dios bendito sobre todas las cosas,* RF 47 (1917) 5-10.
181. *Variaciones de una imagen tropológica en San Pablo,* EF 52 (1918) 453-459.
182. *El Principio y Fundamento de los Ejercicios a la luz de las Epístolas de San Pablo,* RF 54 (1919) 343-355.
183. *De mystica unione in Christo Iesu secundum Paulum,* B 1 (1920) 309-326.
184. *El conocimiento natural de Dios, según San Pablo,* RF 59 (1921) 442-445.
185. *Perfectio spiritualis secundum Paulum,* VD 1 (1921) 16 ss.
186. *Doxologiae Epistulae ad Hebraeos logica partitio (Eph* 1, 3-14), B 2 (1921) 458-460.
187. *De Paulinae Theologiae duplici gradu seu stadio,* G 3 (1922) 254-258.
188. *Dei Filius homo factus independenter a peccato,* VD 2 (1922) 170-176.
189. *Gratiae oeconomia per Christum independens a peccato,* VD 2 (1922) 79 ss.
190. *De oblatione Christi caelesti secundum Epistolam ad Hebraeos,* VD.
191. *Gal.* 3, 1, VD 2 (1922) 240-242.
192. *Tit.* 2, 11-15. *Commentarium paraeneticum,* VD 2 (1922) 10-14, 195 ss.
193. *Quis vos fascinavit (Gal.* 3, 1), VD 2 (1922) 240 ss.
194. *In festo Circumcisionis D. N. I. C. (Tit.* 2, 11-15), VD 2 (1922) 10 ss.
195. *Los obispos presbíteros de Efeso,* EE 2 (1923) 213-217.
196. *Et semini tuo qui est Christus (Gal.* 3, 16), VD 3 (1923) 365 ss.
197. *In Rom.* 5, 15 *exegesis logica,* B 4 (1923) 94-96.
198. *Imaginis notio apud Paulum,* B 4 (1923) 174-179.
199. *Pauli oratio ad Petrum,* VD 4 (1924) 48 ss.
200. *Valor de los términos «Ley», «Yo», «Pecado», en Rom.* 7, B 5 (1924) 192-196.

201. *Christus novus Adam* (*I Cor.* 11, 20-23), VD 4 (1924) 299 ss.
202. *In Christo Iesu filii Dei omnes sumus semen Abrahae,* VD 4 (1924) 14 ss.
203. «*Heres*» *per Deum* (*Gal.* 4, 7), B 5 (1924) 373-375.
204. *Christi regnum in Epistolis Pauli,* VD 5 (1925) 226 ss.
205. *La Epístola a los Gálatas, carta magna de la libertad cristiana,* EE 5 (1926) 44-59, 182-194, 297-310, 362-372.
206. *Paschle sacrificium sincere celebrandum* (1 *Cor.* 5, 7-8), VD 6 (1926) 97 ss.
207. *Les Epistoles de Sant Pau,* AST 3 (1927) 437-55.
208. *Existentia peccati originalis ex Rom.* 5, 15-21 *demonstrata,* AST 4 (1928) 117-120. Cf. *Teología de S. Pablo,* 215-223.
209. *Ciencia de la perfección, según S. Pablo,* RE 35 (1930) 195 ss.
210. *Three Studies from St. Paul. Transl. by* M. O'Leary, London, 1931.
211. *Repetición de frases en la Epístola a los Gálatas,* EE 44 (1935) 310-317.
212. *El «sentido social» en las Epístolas de San Pablo,* RF 114 (1938) 323-340.
213. *El pensamiento generador de la Teología de San Pablo, sugerido por Rom.* 3, 21-26, B 20 (1939) 142-172.
214. *El pensamiento generador de la Teología de San Pablo,* G 19 (1938) 210-262.
215. *Uso del adjetivo* πας *en San Pablo,* B 19 (1938) 411-434.
216. *Quem proposuit Deus propitiatorium* (*Rom.* 3, 25), VD 18 (1938) 137-142.
217. *Fidelis sermo,* B 19 (1938) 74-79.
218. *El principio de autoridad, obstáculo en la aparición del anticristo. Un texto de San Pablo,* RF 118 (1939) 94-103.
219.
220. *Gloriamur in spe* (*Rom.* 5, 2), B 22 (1941) 41-45.
221. *San Pablo, maestro de la vida espiritual,* Barcelona, 1941.
222. *El dogma de la Redención en las Epístolas de San Pablo,* EB (1.ª Ep.) 1 (1942) 357-404, 517-542.
223. *El Cuerpo Místico de Cristo en San Pablo,* EB 2 (1943) 249-278, 449-473.
224. *In aedificationem corporis Christi* (*Eph.* 4, 12) EB 3 (1944) 311-342.

225. *El Antiguo Testamento, prehistoria de la Redención, según San Pablo,* LC 9 (1944) 539-552.
226. *La justificación en San Pablo,* EB 4 (1945) 297-328.
227. *Naturaleza de la justificación, según San Pablo,* EB 4 (1945) 393-419.
228. *El simbolismo bautismal en las Epístolas de San Pablo,* EB 4 (1945) 393-419.
228.* *La justificación en Rom.* 5, 16-19, EE 19 (1945) 355-380.
229. *Teología de San Pablo. El misterio de Cristo contemplado por el apóstol,* Madrid, 1946.
230. *Pneumatología de San Pablo. Concepción paulina del Espíritu Santo.* Conferencia de la VII Semana Bíblica Española, publicada en *Teología de San Pablo,* 179-215.
231. *El Espíritu Septiforme de Isaías a la luz de San Pablo.* Lección de la VIII.ª Semana Bíblica Española, pub. en *Teología de San Pablo,* 179-215.
232. *El simbolismo bautismal en las Epístolas de San Pablo,* CUB 3 (1946) 20 s.
233. *Textos selectos de San Pablo,* CUB 3 (1946) 303 ss.
234. *Cristo hecho pecado por nosotros* (*2 Cor.* 5, 21). *Solidaridad de los hombres en Cristo, base de la concepción paulina del Cuerpo Místico.* Lección dada en la III Semana Bíblica y publicada en *Teología de San Pablo,* 386-419.
235. *La gentilidad incorporada a Israel en el Cuerpo Místico de Cristo.* Lección dada en la III Semana Bíblica y publicada en la *Teología de San Pablo,* 605-620.
236. *El Evangelio, irradiación de la luz de Dios,* CUB 4 (1947) 15-18.
237. *Buen olor de Cristo para Dios,* CUB 4 (1947) 45-49.
238. *El gran misterio de la piedad,* EE 21 (1947) 225-233.
239. *Illuminavit vitam* (*2 Tim.* 1, 10) B 28 (1947) 136-146.
240. *Cristo, cabeza del Cuerpo Místico. Organización y misticismo en el Cuerpo Místico de Cristo,* EE 23 (1949) 435-456.
241. *Los carismas espirituales en San Pablo,* EB 9 (1950) 295-328.
242. *La reprobación de Israel en Rom.* 9-11, EE 25 (1951) 63-82.
243. *Nuestras armas,* CR 8 (1951) 1 ss.
244. *Los Ejercicios de San Ignacio y la espiritualidad de San Pablo.* Memoria del I Congreso Nacional de Ejercicios Espirituales, pág. 294 ss.

245. *La ascética de San Pablo,* Barcelona.
246. *Emulación de caridad* (2 *Cor.* 8, 1-5).
247. *Un llamamiento a favor de la caridad* (2 *Cor.* 8, 7).
248. *Igualdad cristiana por la caridad* (2 *Cor.* 8, 13-15).
249. *Frutos de bendición producidos por la limosna* (2 *Cor.* 9, 6-15).

Finalmente, a los trabajos que anteceden han de sumarse otros varios, pertenecientes a la *Mariología,* puesto que en ellos se trata también del Apóstol. Pero todos éstos se catalogan en el apartado siguiente.

3) *Epístola de Santiago.*

250. *Intentator malorum* (*Iac.* 3, 13), EB (1.ª Ep.) 3 (1931) 259-263.

4) *Apocalipsis.*

251. *Los siete espíritus del Apocalipsis,* RF 52 (1918) 289-291.
252. 144.000 *signati,* EE 11 (1932) 535-547.

Además, los tres artículos citados anteriormente con los números 10: *El buen sentido...* 11: *El milenarismo...* y 96: *El Cap. XII del Apocalipsis...*

D) MARIOLOGIA

Como he dicho repetidas veces, ésta es otra de las facetas más típicas del P. Bover.

Donde quiera que había de romperse una lanza en obsequio de la Virgen, allí estaba él, como paladín enamorado. Desde las más altas elucubraciones de la ciencia a los más tiernos afectos de la piedad, toda una gama de sentimientos e ideas va discurriendo a través de sus innumerables trabajos.

En algunos es elevado y profundo como un gran teólogo, en otras es sencillo y hasta infantil como un niño. Pero a todas sus páginas les inspira siempre un mismo sentimiento: el amor.

Este amor le dicta a veces concesiones y le hace sostener una posición que difícilmente puede estar de acuerdo con una crítica desapasionada y fría. Pero es que el amor es siempre apasionado y encaja difícilmente en el molde estrecho y riguroso del crítico. Como piensa siempre en su amada el amado,

y la busca y encuentra en todas partes, aunque sea muchas veces sólo producto de su imaginación, el P. Bover buscó y halló por todas partes a María y creyó verla en textos y episodios que difícilmente admiten esta interpretación. Pero esta tendencia, si bien no avalora un criterio rigurosamente científico, arguye, en cambio, la gran pasión que en su corazón ardía, y es seguro que la Virgen se lo habrá premiado desde el cielo.

La bibliografía mariana del P. Bover es muy copiosa y variada. Pero puede encasillarse casi perfectamente en una serie de temas, sobre los que trabajó de un modo especial. En torno a estos temas principales iré agrupando su producción literaria, dejando para el final de esta sección aquellos trabajos que, por su índole variada, no puedan incluirse en los anteriores.

1. *Mariología en general.*

253. *Metodología de la investigación en la Mariología,* RET 3 (1942) 31-58.

254. *Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo,* EE 2 (1923) 79-91.

Además, el artículo citado con el núm. 39: *La Mariología en las Odas...*

2. *Inmaculada Concepción.*

255. *La Concepción Inmaculada anunciada y confirmada en la Sagrada Escritura,* RF 55 (1919) 422-427.

Además, los artículos enunciados anteriormente con los números 95: *Protoevangelii mariologia...* 96: *El Cap. XII...* 97: *Significación mariológica...* 98: *Una censura...*

3. *Maternidad espiritual.*

256. *El Corazón de María, madre y corredentora,* Zaragoza.

257. *Spiritualis B. M. Maternitas in Christo Iesu B. Pauli documentis comprobata,* VD 3 (1923) 307 ss.

258. *Madre y corredentora,* CUB 6 (1949) 352-355.

259. *Tres razones que apoyan el deseo del pueblo cristiano: ma-*

ternidad espiritual de María; su realeza; devoción al Corazón Inmaculado, CR 6 (1949) 356-357.

Además, los trabajos enunciados con los números 102: *Homilías...* 111: *Mujer, he ahí...* 146: *La maternidad de María...*

4. *Corredención.*

260. *Deiparae Virginis consensus Corredemptionis et Mediationis fundamentum,* Madrid.
261. *Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo,* Madrid, 1930.
262. *El hecho de la corredención, o la corredención mariana generalmente considerada,* ERT 1 (1940) 681-729.

Además, los trabajos citados con los números 256: *El Corazón de María...* 258: *Madre y corredentora...*

5. *Asunción.*

Como ya queda dicho, fué uno de los teólogos nombrados por la Santa Sede para el estudio previo de la definición dogmática. Los diversos trabajos que escribió sobre este tema se sitúan entre los años 1946 y 1950. Son los siguientes:

263. *De corporali in caelos Assumptione Deiparae Virginis Mariae,* Barcelona, 1946.
264. *La Asunción corporal de la Virgen a los cielos en la Sagrada Escritura,* RET 6 (1946) 163-183.
265. *Una obra monumental sobre el reciente movimiento asuncionista,* RF 133 (1946) 172-182.
266. *La esperada definición dogmática de la Asunción y el porvenir de la Mariología científica,* 1947.
267. *Fundamentos teológicos de la Asunción corporal de María a los cielos,* EE 21 (1947) 171-186.
268. *Asunción y Mediación universal,* Ancora, septiembre 1947.
269. *Un himno olvidado a la Asunción corporal de María,* Ancora, septiembre 1947.
270. *La Asunción de María. Tratado teológico y antología de textos,* Madrid, 1947.
271. *Proceso histórico-teológico de la creencia asuncionista,* RET 8 (1948) 479-510.

272. *Demostración escriturística de la Asunción corporal de María,* CR 7 (1950) 556 ss.

Además, los trabajos indicados en los números 22: *La Asunción de María...* 40: *Los apócrifos...* 102: *Homilías Evangélicas...*

6. *Mediación universal.*

Es otro de los temas que trató con más asiduidad, interés y cariño. Fué igualmente encargado de estudiarle y nos dejó multitud de trabajos sobre él.

273. *María, madre de gracia. Mediación universal de María,* Bilbao, 1923.
274. *Catecismo popular sobre la Mediación universal de María,* Zaragoza.
275. *La Mediación universal de la Virgen en las Encíclicas de León XIII.*
276. *Posición trascendental y actuación universal de María en el mundo de la Gracia,* Barcelona.
277. *Mediación de madre, o la Mediación universal como actuación de la Maternidad de la Santísima Virgen,* 1927.
278. *María, mediadora universal,* Madrid.
279. *Letanías de la Santísima Virgen, medianera de todas las gracias.*
280. *Litaniae de B. V. María, gratiarum omnium mediatrice.*
281. *Meditaciones sobre la Mediación universal de María.*
282. *Deprecaciones a la Santísima Virgen María, medianera de todas las gracias.*
283. *Maria mediatrix,* ETL 6 (1929) 439-462.
284. *Maria, maris stella, universalis gratiarum mediatrix,* 1927.
285. *De B. virginis Mariae universalis gratiarum mediatrice,* Barcinone, 1921.
286. *La Mediación de la Virgen Santísima,* CR 5 (1948) 13-14.
287. *María, medianera de todas las gracias,* CR 1 (1954) 74-75.
288. *De B. Virginis universali gratiarum mediatrice Protoevangelii mariologica significatio, Paulinae doctrinae lumine illustrata,* Barcinone, 1921.
289. *Pauli doctrina de Christi Mediatione, Mariae Mediationi applicata,* M 4 (1942) 81-89.

290. *Nuevas precisiones sobre el concepto esencial de la Mediación de María,* EE 23 (1949) 5-17.

Además los trabajos citados con los números 15: *S. Irenaeus...* 18: *La mediación universal...* 23: *La mediación universal...* 26: *La mediación de la Virgen...* 27: *La mediación universal...* 35: *Universalis B. Mariae...* 260: *Deiparae Virginis...*

7. *Inmaculado Corazón de María.*

291. *El mensaje de Fátima y la consagración al Inmaculado Corazón de María,* Barcelona.

292. *Homenaje al Inmaculado Corazón de María Santísima: base teológica de la devoción al Purísimo Corazón de María,* RET 4 (1944) 93-125.

293. *Problemas fundamentales en la devoción al Corazón Inmaculado de María,* RET 4 (1944) 93-125.

294. *Consagración de España al Inmaculado Corazón de María,* Barcelona, 1954.

Además los trabajos citados con los números 24: *Origen y desenvolvimiento...* 256: *El Corazón de María...* 259: *Tres razones que apoyan...*

8. *Temas varios.*

295. *Mariae nomen in cantico Zachariae,* VD 4 (1924) 133 s.

296. *María reparadora,* 1929.

297. *Nuevo mes de María,* Zaragoza.

298. *Una oleada religiosa actual. Fátima y el mensaje de Nuestra Señora,* RF 128 (1943) 62-67.

299. *La gracia de la Madre de Dios,* RET 5 (1945) 65-86.

300. *¿Judit, tipo de María?,* CUB 3 (1946) 200 ss.

301. *Marie, l'Église et le Nouvel Israel. María,* (ed. H. DU MANOIR) 659-674, París, 1949.

Además los trabajos designados con los números 37: *Quinta asamblea...* 38: *Quinta asamblea...* 126: *El «Magnificat»...* 167: *Las bodas de María...*

E) CIENCIAS AUXILIARES

Tocó varias veces diversos temas de Gramática, Filología, Estética, Geografía, Arqueología, Topografía, Ascética, etc. Claro es que la mayor parte de ellos aparecen ya reseñados en las listas anteriores, pues están relacionados con otros diversos aspectos, particularmente de Crítica Textual, los Evangelios y San Pablo. Conviene, sin embargo, enumerarlos en esta nueva clasificación.

1. *Gramática, Filología, Estética, Crítica literaria.*

302. *El concepto de la belleza en la poética de Aristóteles,* RF 29 (1911) 459-469.
303. *Concepto estético de la Gracia,* RF 30 (1911) 158-171.
304. *Etimología del verbo castellano «ser». ¿De «esse» o de «sedere»?,* RF 34 (1912) 221-227.
305. *Para la historia del paralelismo de la poesía hebrea,* EE 1 (1922) 62 ss.
306. *La nueva edición de Balmes,* RF 72 (1925) 347-352.
307. *Filosofía de la palabra estética,* RF 117 (1939) 13-32.
308. *Dialecto del Nuevo Testamento, Apéndice a la Gramática griega de Veruela,* pág. 233-250.

Además, algunos trabajos citados anteriormente, con los números 7: *El problema del sentido...* 55: *El «Sí» y el «No»...* 59: *Dos casos...* 61: *Variantes semíticas...* 101: *Psalmorum parallelismus...* 106: *El estilo...* 127: *Tipo literario...* 181: *Variaciones de una imagen...* 198: *Imaginis notio...* 200: *Valor de los términos...* 211: *Repetición de frases...*

2. *Geografía, Topografía, Arqueología.*

Varios de los trabajos anteriores se pueden agrupar bajo este título: Así los números 59: *Dos casos de toponimia...* 105: *De Getsemaní al Calvario...* 113: *Datos evangélicos...* 114: *El sepulcro de Raquel...* 116: *El nombre de la piscina...* 117: *El viaje a Jerusalén...* 134: *La fiesta de los judíos...*

3. *Cronología.*

309. *La cronología de los Reyes de Judá e Israel,* RF 37 (1913) 5-20.
310. *El Consulado de los Géminos y el año de la Pasión,* EE 8 (1929) 456-470.
311. *¿En qué año de Tiberio murió Jesucristo?,* AST 6 (1930) 41-60.
312. *Fechas principales de la vida de Jesús,* CR 1 (1944) 420-422.

Además, los trabajos indicados con los números 107: *Las dos fechas...* 10: *Adhuc quattuor...*

4. *Ascética y vida espiritual.*

313. *Caritas perfectionis vinculum et virtus,* VD 1 (1921) 52 ss.
314. *Vida ejemplar y santa muerte del H. Modesto Fort,* S. J., Barcelona.

Además, bajo este título se pueden incluir muchos de los trabajos anteriores, y especialmente los siguientes: 103: *El Evangelio de la Pasión...* 104: *El Sermón de la Cena...* 137: *Sobre los elementos esenciales...* 138: *El Reino de Dios... y los Ejercicios de S. Ignacio...* 139: *Bienaventuranzas eucarísticas...* 147: *Beati qui esuriunt...* 150: *La Eucaristía...* 182: *El Principio y fundamento...* 183: *De mistyca unione...* 185: *Perfectio spiritualis...* 209: *Ciencia de la perfección...* 221: *San Pablo, maestro de la vida espiritual...* 241: *Los carismas espirituales...* 244: *Los Ejercicios de S. Ignacio...* 245: *La ascética de San Pablo...* 249: *Frutos de bendición...*, etcétera, etcétera.

IV.—Conclusión

Tal fué, en amplia y ordenada síntesis, la labor inmensa del P. José M.ª Bover. Creo que merece nuestra admiración profunda. Y nuestra gratitud. Porque él fué de los que abrieron surco, y sembraron. No caerá en el vacío la buena semilla que sembró. Fué un religioso afable, sencillo y humilde, de virtud acrisolada. Fué

un trabajador incansable. Fué un maestro insigne y un sabio ejemplar. Ganó para España muchos laureles y dió gloria extraordinaria a la Iglesia Católica.

La Virgen María, a la que tanto amó, ha querido llevárselo al cielo en su año jubilar. Y yo, mientras a Ella le encomiendo con toda mi alma, pongo esta humilde flor sobre su tumba.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

NOTICIARIO

Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

I

XV SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

En Santiago de Compostela, y en el mismo Salón Artesonado de Fonseca, tuvieron lugar, del 20 al 25 de septiembre, las sesiones de la XV Semana Bíblica Española.

Se inauguraron las reuniones de estudio el día 20 por la tarde. Presidía el Excmo. y Revdmo. Sr. Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá, Doctor D. Leopoldo Eijo y Garay, Director del Instituto «Francisco Suárez», que las organiza. Le acompañaban en la presidencia el R. P. Alberto Colunga, O. P., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica; los Jefes de Sección del Instituto, Doctores López Gallego, Muñoz Iglesias y Esteban Romero, y el Secretario, Dr. D. Joaquín Blázquez.

El tema central, señalado por la Dirección del Instituto y desarrollado en cinco ponencias, giraba en torno al *Problema de la escatología individual en el Antiguo Testamento*. Dichas ponencias fueron leídas en las sesiones públicas de la tarde y discutidas en las reuniones privadas de la mañana. El resultado de las discusiones de los Profesores semanistas fué recogido por el Moderador de las mismas y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto, M. I. Sr. don Salvador Muñoz Iglesias, en el informe que leyó en la sesión de clausura, y que recogemos más adelante.

Para conocimiento del contenido de las ponencias, así como de las demás comunicaciones libres leídas en la Semana, damos a continuación un esquema detallado de cada una:

TEMAS SEÑALADOS

1. «La vida de ultratumba en los antiguos pueblos orientales».—Ponente: R. P. Benito Celada, O .P., colaborador del Instituto «Arias Montano».

I. *Conceptos y género o motivos literarios escatológicos:*

Conceptos generales acerca de la aceptación o no aceptación por Israel de las ideas escatológicas de Oriente. Paradoja de un espíritu abierto que no se deja influir por idea extrañas. No existe en Israel ningún paralelo al género literario oriental de descripciones del infierno. En cambio, está llena la Biblia de motivos literarios aislados comunes a todo el Oriente. Ejemplos varios. El caso análogo de Ah-en-Aton de Amarma, de Amen-en-Opet y de Meri-ka-Re.

II. *¿Con qué pueblos de Oriente se puede comparar mejor la escatología bíblica?*

Babilonia es preferentemente el pueblo del Seol o cárcel subterránea. En Egipto lucharon las tendencias subterráneas con las celestes. Israel, mentalidad sana, libre de fantasías de la mentalidad oriental, empezó por ponderar exactamente el valor de la vida presente.

III. *Afirmación de la supervivencia.*

La gran masa de monumentos, objetos y ritos funerarios en todo el Oriente. Pecularíaridad de Israel.

IV. *Base antropológica de las ideas de ultratumba.*

El compuesto humano y las diversas expresiones para decir «alma», «espíritu» y «doble».

V. *La inmortalidad.*

La aspiración suprema, aunque fallida, es la inmortalidad; no se contentaban con la supervivencia del alma.

VI. *Aprecio de la vida.*

Contraste entre Babilonia, Egipto, Israel y el Nuevo Testamento.

VII. *Elemento superviviente del hombre o almas desencarnadas.*

Diferentes maneras de comprender la parte que queda del hombre después de la muerte.

VIII. *La resurrección.*

En los egipcios, babilonios, persas y griegos. Originalidad hebrea.

IX. *El lugar material del infierno.*

Diversos lugares donde se le sitúa. Su mitología. Su personalidad. Coincidencias y discrepancias con la Biblia.

X. *Justicia en ultratumba y juicio de los muertos.*

En Babilonia falta la idea de justicia y juicio formal en ultratumba. Solera egipcia de la idea de juicio de los muertos. Los hebreos no pudieron utilizar la concepción griega. El juicio particular y universal de los persas.

XI. *Ideas acerca de premios y castigos en la otra vida.*

Situación triste para todos, buenos y malos. Razones varias de pena y felicidad: aniquilación, paz o inquietud, sed o refrigerio; fuego. Hacia una distribución bien marcada entre paraíso e infierno de los condenados. ¿Aspiraciones a superar la vida presente?

2. «Concepto popular del más allá en el Antiguo Testamento».—Ponente: R. P. Rafael Criado, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Introducción:

1) El *se'ôl:* su etimología.
2) Otros vocablos para significar el más allá.
3) División de la materia.

Primera parte:

El hecho de la supervivencia:
a) Certeza de la supervivencia.
b) Obscuridades sobre el sujeto.

Segunda parte:

1) El lugar.
2) Organización de la existencia.
3) Diferenciación de buenos y malos.

Tercera parte:

1) Economía divina revelante.
2) Progreso de la revelación.
3) Las almas selectas.

3. «Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial». — Ponente: R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

a) Doble corriente en el pueblo israelita en torno a la concepción de la vida de ultratumba.

b) Las expresiones «ver a Dios» y «vivir con Dios» en los libros sapienciales.

c) Retribución y piedad.

4. «La Gehenna, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana».—Ponente: Doctor D. Vicente Vilar, Presbítero, en la Escuela Bíblica de Jerusalén.

Introducción: Actualidad del tema de la retribución en la comunidad postexílica.

Fuentes:

Palestinenses. Líricas: Salmos de Salomón; Himnos de Qumran.
Exhortativas: Testamentos de los Patriarcas.
Legendaria: Jubileos.
Apocalípticas: Enoc etíope; Parábolas de Enoc; Esdras; Baruc siríaco; Vida de Adán y Eva.
Esenias: Manual de Disciplina; Comentario de Habacuc; Documento de Damasco.
Helenísticas: Oráculos Sibilinos; 4 Macabeos; Filón.
Complementarias: Josefo.

La Gehenna: Situación. Características materiales y espirituales de los condenados. ¿Estado provisional o definitivo?

El Seno de Abraham: No se encuentra esta expresión literaria. Estado de retribución provisional: su situación. Características materiales y espirituales de los justos después de la muerte.

El Juicio particular: No se encuentra ni como expresión ni como realidad en las fuentes. Atisbos.

Conclusión.

5. «El purgatorio en la literatura judía precristiana».—Ponente R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., Profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Teológico de los Padres Capuchinos de Pamplona.

I. *Purgatorio: nombre y concepto.*

II. *Argumentación basada en el texto de 2 Mc. 12,43 ss.:*

1. Reconstrucción crítica del texto.
2. Contexto y época de composición.
3. Exégesis verbal.
4. Exégesis doctrinal: concepto de pecado, de «sheol» y de resurrección en tiempos del autor; posición doctrinal del hagiógrafo.
5. El texto de 2 Mc. 12,43 ss. es argumento indirecto para la existencia del Purgatorio en cuanto nos da a conocer la posibilidad de la purificación en la otra vida gracias a los sufragios de los vivos.

III. *Testimonios de otros documentos judíos:*

1. Canónicos: Tob. 4,18; Eclo. 7,37.
2. Extracanónicos: apócrifos, rabínicos (hasta el fin del siglo I de Cristo).

IV. *Origen de los conceptos sobre el Purgatorio en el judaísmo:*

1. No proceden de religiones extrañas (Persia, Grecia, Roma).

2. Se deben al desarrollo mismo de la doctrina escatológica judía bajo la Providencia de Dios.

COMUNICACIONES LIBRES

1. «La geografía y el plan literario del tercer Evangelio».—Ponente: R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de los Padres Jesuítas de Granada.

   1) Plan general y división del III Evangelio.
   2) La geografía en la narración de la infancia. Comparación con el I Evangelio.
   3) La geografía en el ministerio galileo. Comparación con los otros Evangelios.
   4) La geografía en el viaje a Jerusalén.
   5) La geografía en la narración de la Pasión y Resurrección. Comparación con los otros Evangelios.
   6) Derivaciones literarias.

2. «Los «Logos» de unidad en Ef. 4, 1-16».—Ponente: Muy Ilustre Sr. D. José María González Ruiz, Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Málaga.

   I. *Exégesis literal del texto.*

   II. *Los elementos de la unidad eclesial:*

      1) *El objetivo:* «La unidad del Espíritu en el vínculo de la paz».
      2) *El contenido formal:* «Un solo Cuerpo, un solo Espíritu, una sola esperanza de la convocación».
      3) *Los medios de incorporación:* «Un solo bautismo, una sola profesión de fe: Kyrios Christos».
      4) *La causa última:* «Un solo Dios...»
      5) *El control dogmático:* «Un grupo autorizado de dirigentes encargados de llevar a los creyentes a unidad de fe y a la maduración vital».

   III. *Conclusión:*

      1) La Iglesia tiene una unidad social «corporal-pneumática».

2) Para ingresar en esta unidad hace falta profesar un credo determinado y recibir el sello de un único bautismo.
3) Existen unos dirigentes autorizados, cuyo oficio es dirigir a los fieles hacia la unidad de la fe.
4) Por lo tanto, según Ef. 4,1-16, la Iglesia es un Cuerpo social, animado de un solo Espíritu, con una sola puerta de ingreso: el bautismo; con un único Credo, con unos jerarcas dotados de autoridad dogmática para conservar y madurar la unidad de fe de los creyentes.

3. «El contrato de Jeremías (32,6-15): Comparación con los documentos del antiguo Oriente».—Ponente: R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., del Real Monasterio de El Escorial.

Introducción: Objeto de este estudio.—Importancia del texto de Jeremías, su tiempo. Contrato de Jeremías: versión y texto crítico.

Explicación complexiva de la pericope: Jer. 36,6-15. Cuál de los dos textos se debe seguir: A) Tabletas contractuales de Warka. B) Los papiros de Elefantina. Materia de los sellos y forma de sigilación.

Con cuáles documentos se observa más paralelismo en el texto de Jeremías.

Explicación del contrato de Jeremías.
Elementos simbólicos de ese contrato.

4. «Los rollos y fragmentos manuscritos del desierto de Judá».—Ponente: R. P. F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC., del Escolasticado de los Sagrados Corazones, de El Escorial.

1) Los grandes rollos de 1947 y los hallazgos de 1952. Los de la cuarta cueva de Qumran (4Q), más importantes aún de los de la primera, la famosa de 1947 (1Q). El documento de Damasco.
2) Jirbet Qumrãn y sus tres excavaciones. Después de ellas, son ya insostenibles las opiniones que varios autores han venido defendiendo fuertemente.

3) Pero todavía queda un amplio margen para la discusión del cuadro histórico de los documentos, dentro de los dos últimos siglos antes de J. C. Se puede dar como cierta la identificación de la comunidad de Qumrān, que ocultó los manuscritos, con los Esenios.

5. «Un caso típico de crítica textual».—Ponente: R. P. José María Bover, S J., del Colegio Máximo de San Francisco de Borja, de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Texto de Mt. 27,28: *Et exuentes eum, chlamydem coccineam circumdederunt ei.*

Variantes del primer inciso: cinco, más o menos graves.

Variantes del segundo inciso: una sola, leve.

La crítica racional, apoyada en la documental, determina cuál es la variante auténtica, la admitida generalmente por los críticos.

Los graves errores del primer inciso se hallan en los alejandrinos y occidentales; los leves, en los antioquenos. Este resultado típico es orientador en los problemas de la crítica textual neotestamentaria.

6. «El «misterio paulino y el sentido literal pleno».—Ponente: R. P. Severiano del Páramo, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.

I. *Introducción:* La palabra μυστήριον es un término característico de las concepciones teológicas de San Pablo. Seis son principalmente los pasajes en que el Apóstol define y describe este *Misterio:* 1.° Ro. 16, 25-26. 2.° I Co. 2, 10. 3.° Eph. I, 8-10. 4.° Eph. 3, 3-7. 5.° Eph. 3, 8-12. 6.° Col. 1, 23-27.

II. *El Misterio:* Podemos distinguir en la descripción que de él nos hace San Pablo cuatro fases:

1.ª *El Misterio antes de su revelación:* a) Estaba exclusivamente en Dios, oculto a todos; b) Es una invención de la sabiduría divina; c) Efectos de la benevolencia de Dios para con los hombres.

2.ª *Contenido del Misterio:* a) Es a la vez soteriológico y escatológico; b) San Pablo le identifica con su

Evangelio; c) Con la predicación de Cristo; d) Con el mismo Cristo, que es el centro y resumen de todo el orden cosmológico y soteriológico y por cuya sangre todos los hombres, reconcilidos con Dios, pueden unirse y fusionarse en una nueva humanidad bajo el nuevo Adán, Cristo Jesús.

3.ª *Revelación del Misterio:* a) Dios reveló por el Espíritu Santo a los Apóstoles y Profetas del Nuevo Testamento y por medio de su predicación a todos los cristianos las riquezas encerradas en este Misterio; b) La incorporación de los gentiles a los bienes mesiánicos contenidos en el misterio fué revelada y encomendada de una manera particular a San Pablo.

4.ª *El Misterio en el A. T.:* Esta última fase forma capítulo aparte, por ser el objeto principal y fin a que se endereza este estudio.

III. *El Misterio en el A. T.:* a) San Pablo llama a este Misterio *oculto, silenciado, escondido a las pasadas generaciones.* b) Con todo, explícitamente unas veces y otras implícitas, afirma o supone que le conocieron los escritores inspirados del A. T. Así, en Rom. 1,2; 16,26; Gal. 3,8, etc. c) Concretamente ve anunciado este Misterio en Gen. 12,3; Deut. 32,43; Is. 11,10; 28,16; 49,9; 57,19; Ps. 17,50; 116,1; Os. 1,10; 2,23; Joel. 2,32, etc. d) La solución a este problema la insinúa el mismo Apóstol en Eph. 3,5,6; en 2 Co. 3,14-16, y se confirma con la doctrina de San Pedro en su primera carta, 1,10-12.

IV. *Conclusión.—El Misterio paulino:* 1.° Se halla descrito en el Antiguo Testamento de una manera inicial y sombría. 2.° La revelación del Nuevo Testamento proyecta sobre los textos del Antiguo alusivos al Misterio un foco de luz poderoso que nos descubre su alcance y contenido en una plenitud y profundidad que no percibieron sus mismos autores humanos. 3.° El *sentido literal, pleno,* aplicado a este caso concreto, explica satisfactoriamente el lenguaje paradójico de San Pablo al

llamar a este Misterio oculto a las pasadas generaciones y al afirmar a la vez que estaba profetizado en el Antiguo Testamento.

7. «No os aflijáis como los demás que carecen de esperanza» (San Pablo, 1 Tes. 4,13).—Ponente: R. P. Alberto Colunga, O. P., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

I

La esperanza de los cristianos.—La Resurrección de Cristo.—El Apocalipsis: Evangelio de la resurrección.—La alegría del vivir cristiano (Rom. 5,3).

II

La esperanza de los gentiles.—El ansia natural de sobrevivir.—En la familia.—En la memoria de los hombres.—En el más allá.—La crítica de la Filosofía.—El escepticismo.

III

La esperanza de los fieles del Antiguo Testamento.—Triste descripción del *seol*.—La esperanza en Dios Salvador.—En las promesas mesiánicas.—En la vida con Dios.—En la resurrección.—La fe de los mayores.—La esperanza de los mismos.—La fe y la esperanza de los menores.—Un misterio que ya no lo es.

CONTRIBUCIONES A LAS SESIONES DE ESTUDIO Y DISCUSION

1. «Escatología personal en los antiguos persas».—Ponente: Reverendo P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de Padres Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

   1) Hipótesis de Harnack y planteamiento del problema por Gressman, Bousset y Meyer.—Los dos Avestas y las fuentes griegas y mediopérsicas.

   2) *La resurrección:* Su posibilidad según el Bundahishn.—Forma-extensión.—El Avesta recentior.—Textos griegos.—Resumen de Messina.

3) *Juicio y pruebas escatológicas: En el Bundahishn.*—El Avesta recentior y los Gathas.—Himno al fuego de Ahuramazda.

4) *Consumación final:* Fuentes medio-pérsicas.—Los dos Avestas.—El mito de Yima-Plutarco y los mitos griegos.—El mito estoico sobre la conflagración.

5) Orden escatológico.

2. «Los géneros literarios de los evangelistas aplicados a la exégesis de los Evangelios».—Ponente: R. P. José María Bover, S. J.

Problema exegético: ¿Fué tentado Jesús *durante* los cuarenta días de su retiro en el desierto?

Afirmaciones aparentes de Mc. 1,13 y Lc. 4,2.

Inconsistencia de esas apariencias probada por la índole literaria de ambos evangelistas: el desaliño de Marcos en la clausulación; el acoplamiento de diferentes fuentes o informaciones en Lucas.

Firmeza y precisión de rasgos en Mt. 4, 1-11, que excluye toda tentación anterior a las tres que siguieron a los cuarenta días.

SESION DE CLAUSURA

Tuvo lugar el 25, por la tarde. Presidió el Emmo. Sr. Cardenal, D. Fernando Quiroga y Palacios, Arzobispo de Santiago, al que acompañaban en la presidencia el Excmo. y Rvdmo. Sr. Patriarca-Obispo de Madrid Alcalá, Director del Instituto; el Excmo. señor Alcalde-Presidente del Excmo. Ayuntamiento de la ciudad y los doctores Muñoz Iglesias y Blázquez, Jefe de la Sección Bíblica y Secretario del Instituto «Francisco Suárez», respectivamente.

El R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., del Colegio Teológico de los Padres Capuchinos de Pamplona, desarrolló la última lección del tema central de la Semana bajo el título El Purgatorio en la literatura judía precristiana. Analizó el texto del segundo libro de los Macabeos, cap. 12, vers. 43 ss., deduciendo que en él no se trata expresamente del Purgatorio católico, sino de la purificación del pecado de los muertos por Dios como pre-

requisito necesario para la resurrección, y que se realiza por las oraciones y sacrificios de los vivos, sin que aparezca para nada la eficacia purgativa de las penas de los mismos muertos. Defendió el carácter autóctono de esta creencia judía como simple desarrollo del concepto mesiánico de resurrección de los justos y de la idea bíblica de la expiación. Como ya no había lugar para una reunión privada de Profesores en la que se pudieran discutir los puntos de vista del Padre ponente, pidieron algunas aclaraciones los RR. PP. Criado, S. J., y Ausejo, O. F. M. Cap., y el Dr. Vilar, quienes, salvo en pequeños detalles, corroboraron la postura clara y objetiva del P. Fuenterrabía.

A continuación, el Jefe de la Sección Bíblica y Moderador de las sesiones privadas, Dr. Muñoz Iglesias, leyó el siguiente resumen de lo tratado en ellas:

«Con el tema general de la presente Semana Bíblica Española, «En torno a la escatología individual en el Antiguo Testamento», la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez» de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pretendía contribuir modestamente al esclarecimiento de uno de los puntos más obscuros en la Teología viejotestamentaria. Es sorprendente que el pueblo hebreo, originario de un ambiente de escatología tan desarrollada como Babilonia, y después de varios siglos de permanencia en un país tan exuberante en sus descripciones y figuraciones del más allá como era Egipto, resulte tan parco y obscuro en la expresión de sus creencias de ultratumba. Por otra parte, es también evidente el desarrollo de esta doctrina en la literatura hebrea de los últimos siglos precristianos. Junto al interrogante que deja suspenso el primer problema, el hecho posterior, al no presentar trazos claros de nuevas revelaciones, acentúa la sospecha de posibles influencias extrañas. Y, por último, surge la tercera y más delicada cuestión: ¿Hasta qué punto es tributaria la escatología individual neotestamentaria de esas concepciones, todavía imprecisas y vagas, que se contienen en el último desarrollo precristiano de dicha doctrina?

El estudio de las creencias de ultratumba en Babilonia, Egipto, Fenicia y Persia, hecho por el P. Benito Celada en la primera sesión pública y por el P. Pablo Luis Suárez en la primera reunión privada, hizo resaltar la independencia del pensamiento judío en esta materia y lo original de su escatología. Es evidente su abso-

luta repulsa de la escatología egipcia y babilónica, de las que sólo aparecen esporádicas huellas meramente literarias en la Biblia. No existe en Israel ningún paralelo al género literario oriental de descripciones del infierno. La discusión, pues, del primer día se centró en torno a la posibilidad en los últimos tiempos viejotestamentarios de una dependencia doctrinal respecto a la escatología persa, con la que parecen evidentes algunos puntos de contacto en la literatura judía postexílica y más aún en la completa escatología cristiana.

Los Profesores participantes en la discusión se mostraron unánimes en rechazar el influjo persa. A este influjo, defendido por los paniranistas, se oponen: en primer lugar, la fecha tardía de los textos persas, cuya fijación por escrito parece ser de los tiempos de Nerón y cuya primera redacción no va más allá de los Aquemémidas, y esto sólo por lo que afecta a los primeros Gathas; en segundo lugar, la postura macabaica —léase farisaica—, de profunda y radical oposición a todo lo extraño; y, por último, la suficiente explicación que para el desarrollo de la escatología individual encontramos, por una parte, en la idea mesiánica, que alimentaba la esperanza de una participación de los ya difuntos en los bienes del Mesías, y por otra, en la deficiente antropología hebrea, que no podía concebir la pervivencia feliz de los justos en la Era Mesiánica sin la resurrección de los cuerpos.

Pero aun resuelto el problema de las dependencias, quedaba en pie la obscuridad de los primeros libros de la Biblia respecto a la retribución individual en el más allá. Las lecciones de los PP. Criado y García Cordero en las sesiones públicas del segundo y tercer día, sobre el «Concepto popular del más allá en el Antiguo Testamento» y sobre las «Intuiciones de retribución en el más allá de la literatura sapiencial», respectivamente, trataron de perfilar ese cuadro. Ambas ponencias fueron discutidas conjuntamente en la tercera de nuestras sesiones privadas. Las obscuridades que envuelven las circunstancias adjetivas al hecho sustantivo y fuertemente recalcado de la supervivencia en el Sheol, parecen ser debidas a una intención apologética de desmitologizar las concepciones de los pueblos paganos circunvecinos en una materia sobre la cual los autores sagrados no tenían revelación concreta. Todo su afán —y en esto la Biblia es notablemente original— consiste en remitirse a la indiscutible e inescrutable justicia divina, que en los libros sagrados hebreos envuelve totalmente las relaciones del hom-

bre como individuo y como pueblo con Yaveh. No faltan, sin embargo, en la literatura canónica paulatinos atisbos de una diferenciación de vida en el Sheol, así como intuiciones de una vida feliz junto a Dios, que culminan en la resurrección para vida o para condenación de *Daniel* 12 y en la idea clara que de la retribución individual reflejan *Sabiduría* y el segundo libro de los Macabeos.

La discusión derivó hacia la exégesis particular de algunos textos en los que el carácter mesiánico y escatológico no parecía a algunos suficientemente claro, a pesar de las razones de autoridad que lo abonan. Con este motivo se vino a tratar del género exegético rabino y de su empleo por parte de Cristo y de los Apóstoles en los casos particulares de que se discutía. Se manifestaron dos tendencias opuestas, que no llegaron a coincidir.

El P. Serafín de Ausejo leyó una comunicación sobre «la resurrección individual en la literatura judía precristiana», en la que, examinadas las fuentes canónicas y apócrifas de los últimos tiempos viejotestamentarios, se inclinaba por asignar a la idea de la resurrección un origen autóctono en ambientes judíos, pero localizado en la diáspora helenística. De nuevo se suscitó el problema de las posibles influencias, conviniendo en que sin necesidad de ellas ni de nuevas revelaciones los sabios judíos pudieron llegar a esta última precisión desarrollando la idea de los bienes mesiánicos y de la supervivencia en ultratumba a la luz de la justicia divina y de la antropología semita.

Por ultimo, el desdoblamiento claro del Sheol, única morada de los muertos según los libros más antiguos de la Biblia, en la Gehenna y el Seno de Abraham, tras un lógico y necesario juicio particular, fué el tema de la lección que ayer tarde expuso el doctor D. Vicente Vilar y que esta mañana fué discutida en la sesión privada. Tal desdoblamiento aparece claramente en la literatura apocalíptica de los últimos dos siglos precristianos. En la discusión de la ponencia del Dr. Vilar se planteó nuevamente el problema del posible influjo de la apocatástasis persa en el fuego de la Gehenna hebrea. Y nuevamente, como en los días anteriores, fué rechazado dicho influjo por las mismas razones antes apuntadas. Se consideró que el antecedente de ese fuego podía ser la descripción isaiana del Tofel jerosolimitano, cuyo carácter escatológico está siendo reconocido en nuestros días por muchos autores. Finalmente, se planteó la cuestión del influjo que estas descripciones apocalípticas puedan haber tenido en la escatología neotestamentaria y hasta qué

punto ésta pueda o deba ser entendida a la luz de aquéllas. Se convino en que el problema rebasa el ámbito de los simples géneros literarios y, dadas sus implicaciones dogmáticas, exige un mayor estudio que pudiera ser tal vez objeto de una entera Semana Bíblica futura.

Las discusiones en torno al problema de la escatología han resultado provechosísimas y han reforzado en todos la idea de la indiscutible originalidad de la Biblia, de la admirable seguridad con que los autores inspirados mantuvieron el espíritu de su pueblo anclado en la firmeza de una revelación oscura antes de dejarle andar a la deriva, movido por los vientos de la curiosidad ; y, sobre todo, han excitado en nosotros la admiración más profunda por la religiosidad de este pueblo que, sin ideas concretas sobre la retribución individual durante muchos siglos, supo alimentar su vida con la confianza esperanzada en la verdad y justicia de su Dios.

Otro tema señalado para las discusiones de las sesiones privadas era el de los géneros literarios en los Evangelios. Se le dedicó la sesión del segundo día.

El Doctor Rey Martínez, Lectoral de Santiago de Compostela, en su comunicación sobre «El género literario de San Lucas», hizo ver cómo el tercer evangelista tiene un plan literario artificioso que se centra geográficamente en Jerusalén y en el Templo y el cual le lleva a sacrificar en ocasiones el orden cronológico, la geografía y hasta a veces la exactitud en algunos detalles de los sucesos que narra. Dicho artificio aparece especialmente en el largo viaje a Jerusalén, que comprende los capítulos 9 al 18. El P. Juan Leal, que había tenido en las sesiones públicas otra ponencia sobre un tema afín, hubo de precisar su postura, que coincide con la del Doctor Rey en admitir esa unidad de plan literario, pero que sostiene decididamente la realidad del famoso viaje y trata de ver en él trazas de tres viajes, paralelos a respectivamente dos viajes de San Juan y al que los otros dos sinópticos citan en vísperas de la Pasión. Con ocasión de matizar el grado de historicidad de este viaje y de compaginar las libertades del plan literario propuesto por el Doctor Rey con la inerrancia histórica de Lucas, se centró la discusión en torno al género literario en que han de encuadrarse los Evangelios. Algunos semanistas sostenían que siendo los Evangelios la puesta por escrito de la catequesis apostólica y teniendo ésta como fin inculcar a los hombres una forma de vida que se seguía necesariamente de una intervención divina en el histórico acontecer hu-

mano, debían aquéllos ser considerados como pertenecientes en recto al género parenético y como históricos sólo en función de esa finalidad práctica a que se enderezaban. Otros, en cambio, consideraban esta primera postura como insostenible, sobre todo si se trata de San Lucas, el cual parece descubrir en el prólogo a su Evangelio una intención estrictamente histórica. Oponían los primeros que dicho intento aparece en el mismo prólogo, ordenado a fundamentar las cosas aprendidas en la catequesis y no rebasaría, por lo tanto, la mencionada función. Las ulteriores precisiones por ambas partes no hicieron sino poner de manifiesto lo irreductible de las dos posturas.

Se convino, no obstante, en la conveniencia de replantear totalmente la cuestión y hasta de hacerla objeto preferente de discusión en alguna de las próximas Semanas Bíblicas.

* * *

Los problemas que las ciencias bíblicas tienen planteados son múltiples y arduos. Junto al sepulcro del Hijo del Trueno, los escrituristas españoles, confiando en la ayuda de Dios y de Santiago, se atreven con él a pronunciar el Possumus, que más que presunción es, como creemos fué el suyo, un propósito decidido de la voluntad: Queremos y estamos dispuestos.»

Finalmente, el Emmo. Sr. Cardenal tuvo unas palabras de gratitud emocionada al Instituto «Francisco Suárez», en especial a su dignísimo Director, Excmo. Sr. Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá, por haber accedido a celebrar estas Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos en Santiago de Compostela, coincidiendo con el Año Jubilar Jacobeo; expresó su satisfacción por haber podido ofrecer a los visitantes ilustres de Santiago, junto al espectáculo emocionante de la piedad popular, esta otra prueba fehaciente de que la Iglesia española se preocupa por fundamentar sólidamente los estudios teológicos y bíblicos. Terminó despidiendo a los semanistas y haciendo votos por el progreso de estos estudios.

S. Muñoz Iglesias

II

XIV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

El último quinquenio de las actividades científicas del Instituto «Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, está caracterizado por una nota común del máximo interés: la actualidad de los temas doctrinales, sobre los que ha concentrado la atención investigadora de los teólogos españoles. Baste recordar que en estos últimos años se han estudiado la llamada «*Nueva Teología*» (1949), *la Problemática de la fe* (1950), *la Encíclica «Humani generis»* (1951), *el Movimiento ecumenista* (1952) y *la Teología del Laicado* (1953). Dentro de esa misma línea de actualidad doctrinal, la *XIV Semana Española de Teología,* reunida en Santiago con ocasión del Jubileo compostelano, ha centrado su estudio en torno a los *Fundamentos teológicos del Derecho Público eclesiástico*. El interés del tema lo marcan las corrientes ideológicas señaladas en estos últimos tiempos entre los teólogos y pensadores católicos extranjeros sobre un punto básico del mismo, como son las relaciones de la Iglesia y el Estado, con todas las derivaciones que implican, tales como confesionalidad o laicismo estatal, tolerancia e intolerancia religiosas, tanto por lo que respecta a la Iglesia como al mismo Estado. Para nadie es un misterio las encontradas tendencias y opiniones en esos aspectos, que pedían un estudio teológico sereno y a fondo, para ver su compatibilidad con la doctrina católica, a la luz del pensamiento pontificio singularmente, tan abundante en esta materia a partir de GREGORIO XVI, de un modo especial, hasta los días de LEÓN XIII y Pontífices posteriores.

Un número ilustre de autores y revistas extranjeros han dado al tema general en sus varias concreciones calor de polémica viva y profunda. Tales VIALATOUX, LATREILLE, MARITAIN, CONGAR y LENER, en Europa, y COURTNEY MURRAY, en Estados Unidos, quienes, a través de diversas publicaciones, que hallaron eco en revistas de gran difusión—*América, Indiana Catholic and Record, La Vie Intellectuelle, La Civiltà Cattolica, Theological Studies,* etcétera—, se han ocupado, en sentidos y pareceres a veces total-

mente opuestos, de los aspectos fundamentales del tema Iglesia-Estado (1).

España no sólo no ha estado ausente de estas discusiones doctrinales, sino que ha sido en algunos casos sujeto y protagonista, de referencia al menos, de muchas de ellas, motivado por su decidida y pública confesionalidad católica y sus relaciones oficiales con la Iglesia, solemnemente rubricadas con el Concordato de 1953. Anteriormente, en las «Conversaciones Católicas Internacionales» de San Sebastián, se habían puesto de relieve las grandes discrepancias existentes entre algunos sectores del pensamiento católico extranjero y los puntos de vista españoles. A través de la revista de dichas «Conversaciones», *Documentos,* se pueden rehacer aquellos primeros contactos internacionales de confrontación doctrinal sobre estos mismos temas que ahora ha estudiado la *XIV Semana Teológica Española* (2).

Los diálogos de San Sebastián son un primer observatorio para captar esas tendencias doctrinales confrontadas con el pensamiento español. Tal vez en Santiago se ha echado de menos, como un elemento de juicio, la referencia a lo que ya habían discutido las «Conversaciones». Tan sólo los doctores ODRIOZOLA y ESTEBAN ROMERO aludieron en alguna ocasión a ellas. Nótese que decimos tan sólo que lo allí discutido podía ser elemento de juicio. No queremos con ello decir, ni mucho menos, que aquellas discusiones y ponencias deban ser aceptadas. Expresan pareceres y opiniones muy divergentes y opuestos. Y, en líneas generales, el sentir de los semanistas de Santiago, de una gran coincidencia fundamental, ha estado muy lejos de ciertas opiniones de los conversadores de San Sebastián al tocar los mismos temas, ya indicados antes. Quede, no obstante, bien claro que la mente del Instituto «Francisco Suárez», al convocar esta *Semana Teológica* sobre los fundamentos teológicos del Derecho Público eclesiástico, no era *apologética* ni primordialmente *polémica;* mucho menos *acusatoria* contra nada ni

(1) Véase nuestra *Nota informativa bibliográfica sobre los Fundamentos teológicos del Derecho Público eclesiástico* en : *Revista Española de Teología* (1954). En ella recogemos gran número de trabajos sobre esta materia.

(2) Véanse los tomos 1-2 (1949), en los que se trata del Estado católico, tolerancia religiosa, tesis e hipótesis, etc. ; tomo 4 (1950), sobre el problema de la libertad religiosa. Otros aspectos en tomos 3 (1949), 6 (1950), 9 (1951), 10 (1952).

contra nadie. Queríamos tan sólo estudiar a fondo, a la luz del Magisterio sobre todo, la doctrina recta y exacta sobre cuestiones tan vivas como discutidas entre los teólogos y publicistas de fuera. No se pretendía, *a priori,* justificar la postura española, ni de defendernos de acusaciones reiteradas de intransigencia y rigorismos doctrinales, y menos aún de *ponernos como modelos* para nadie. En muchos puntos de los más debatidos de estas cuestiones, como la unidad católica y la intolerancia de culto público, los teólogos españoles no iban a disentir de las normas de la Jerarquía de España, hechas públicas de modo solemne y reiterado por medio de la *Instrucción colectiva de los Metropolitanos,* de 28 de mayo de 1948, y ratificadas posteriormente por el Concordato de 1953 (3). En otros aspectos, como la tolerancia e intolerancia religiosas, Pío XII, en su discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos, de 6 de diciembre de 1953, había sentado la doctrina precisa y clara (4). Queríamos tan sólo profundizar en el conocimiento objetivo de doctrinas muy discutidas, ordenar según ellas nuestra actitud y entender desapasionadamente a todos los demás, no haciendo de las hipótesis tesis, sino viendo la manera de concordar las situaciones de hecho con las enseñanzas tradicionales, sin acortarla para que se ajusten a las medidas contingentes de aquellas situaciones. Para ello era necesario un amplio estudio documental como base de partida, juntamente con una serena disposición mental como actitud para llegar a feliz término. Y ambas cosas—documentación y comprensión—han sido notas características de la *XIV Semana Española de Teología.*

No se han orillado las cuestiones más delicadas, como los derechos objetivos de la verdad y del bien frente a disposiciones sujetivas de quienes están lejos de la religión verdadera; la intolerancia religiosa vista desde el lado de religiones «dogmáticas» y proselitistas; la ética religiosa del Estado como tal; las consideraciones del bien común de la Iglesia frente a situaciones locales, con sus consecuencias más graves en el plano de las realidades confesionales unitarias o pluralistas. En la presentación y análisis de toda esta problemática, todos se expresaron con ecuanimidad de criterio y animados del mejor espíritu de comprensión científi-

(3) Véase *Ecclesia,* 10 mayo 1952.
(4) Véase *Ecclesia,* 19 diciembre 1953.

fica. Merecen destacarse dos datos altamente expresivos: *Nadie acusó globalmente a ninguna nación o colectividad católica extranjera; nadie puso a España ni al reciente Concordato como ejemplos ni paradigmas para nadie.* ¡Son dos detalles que por lo espontáneos y significativos han de tener presentes los que desde fuera nos acusan y censuran con más calor que motivos!

Las sesiones de la XIV Semana Española de Teología ..

Lunes 13 de septiembre:

Bajo la presidencia del Emmo. Sr. Cardenal Quiroga Palacios, Arzobispo de Santiago; del Excmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. Eijo y Garay, Director del Instituto «Francisco Suárez», a quienes acompañaban las autoridades locales, se inauguró la *XIV Semana Española de Teología* en el Salón de Fonseca, de la Facultad de Farmacia de la Universidad compostelana.

Abrió la sesión inaugural el Excmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid, en su calidad de Director del Instituto «Francisco Suárez». Su bien pensada y documentada intervención destacó la actualidad y la trascendencia del tema elegido, especialmente en los medios católicos intelectuales, bajo el aspecto concreto de las relaciones Iglesia-Estado. Destacó el reciente Concordato español con la Santa Sede como punto de gran interés para centrar las varias reacciones suscitadas en la apreciación doctrinal de toda esta cuestión de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Lamentó las influencias y desorientaciones que ciertas tendencias extranjeras están causando en algunos medios intelectuales y universitarios españoles en el indicado problema de tales relaciones. Especial atención mereció al Excmo. Sr. Patriarca Obispo la naturaleza jurídica de la Iglesia y su condición de soberana, aduciendo diferentes y fundamentales razones en comprobación de la misma. Entre los diversos puntos a estudiar por los semanistas, fijó con especial interés el de la tolerancia e intolerancia religiosas por parte de la Iglesia y el Estado, fijando las grandes líneas de toda la problemática de la *Semana* que inauguraba.

Con esta oración inaugural quedaba planteado en toda su amplitud el tema que había de ocupar la atención y centrar los es-

fuerzos de todos los semanistas de esta *XIV Semana Española de Teología.*

A continuación, el M. I. Sr. Dr. D. Manuel Ferro Couselo, canónigo de Santiago, expuso los *errores teológicos acerca de la naturaleza jurídica de la Iglesia y su Derecho Público.*

Partiendo de la base de la Iglesia como *sociedad jurídica perfecta,* afirmó la realidad de sus derechos, tanto en sí misma considerada como en orden a sus súbditos, respecto a otras sociedades y concretamente en relación con la sociedad civil. Esta afirmación de derechos eclesiásticos se basa en que la Iglesia es una institución divina; hay que atender, en consecuencia, a las disposiciones positivas de su Fundador, a lo determinado por Jesucristo al instituirla. No se puede basar en opiniones humanas más o menos discutibles, sino hay que recurrir a las fuentes mismas de la Revelación. En consecuencia—afirmó el doctor Ferro Couselo—, las distintas actitudes doctrinales, según que estén o no conformes con lo revelado, son verdades o errores *teológicos* (no solamente filosóficos o científicos). Caen, por lo mismo, bajo el magisterio de la Iglesia: regla viva e infalible de la fe, según disposición del mismo Cristo.

La Iglesia ha dado su contestación repetidas veces, ya en forma positiva, afirmando la verdad, y negativamente, rechazando los errores; los que en su mayoría— si no totalmente—están coleccionados en el documento pontificio de Pío IX llamado el *Syllabus.*

Esos errores teológicos, en su trayectoria, aparecen marcados con el sello de todas las herejías: subordinación de lo sobrenatural a lo natural, de la palabra divina a la palabra humana, de la revelación a los sistemas filosóficos.

Los errores actuales, en general, son los mismos errores antiguos renovados o sus consecuencias.

No se detuvo el ponente en presentar y analizar los pricipales de dichos errores y tendencias actuales, sino que se remontó a señalar más bien sus raíces filosóficas, como puede verse en el siguiente párrafo del esquema oficial presentado por el Dr. Ferro Couselo a la *Semana:*

«El nominalismo y el racionalismo aristotélico averroísta: Guillermo de Ockam, Marsillo de Padua y su colaborador Juan de Janduno son los verdaderos padres de tales errores.

El racionalismo averroísta, al exaltar la razón y desvalorizar

la autoridad, socava los fundamentos de la Iglesia, basada en la autoridad de Dios.

El nominalismo, al negar las sustancias y las relaciones objetivas, lo reduce todo a un puro individualismo, con la consiguiente negación del ente social—que no sea un mero agregado de individuos—, y, por lo tanto, de la Iglesia como sociedad, y sobre todo como sociedad jerárquica.

El individualismo nominalista es recogido por el luteranismo y luego por el liberalismo; recogen con sus principios los errores y la aversión a la Iglesia.

Los contrarios ya decían los antiguos que pertenecen al mismo género: De los principios del liberalismo, y por reacción, contra su individualismo disolvente, nace el totalitarismo en sus distintas formas (racistas, socialistas, etc.). Las mismas negaciones respecto de la Iglesia llevadas hasta su último extremo: la negación no ya sólo de lo sobrenatural, sino de todo lo trascendente.»

En la discusión que siguió a esta ponencia hicieron notar algunos semanistas la necesidad de concretar más los errores teológicos, así como lo discutible de la teoría del paralelismo expuesta por el autor y lo remotamente que había interpretado el tema, reducido a las raíces y no al análisis de los errores mismos. Así se expresaron los señores VILLASANTE y PP. SALAVERRI y MONSEGÚ.

El Dr. FERRO COUSELO aclaró que esta parte queda concretada en su trabajo tal como será publicado en la Memoria de la *Semana*.

Día 14, martes:

La sesión matinal de este día, dedicada al estudio y discusión entre profesores de ciencias eclesiásticas, versó sobre tema distinto al general de la *Semana;* por eso lo pasamos ahora por alto, ya que al final expondremos todos los trabajos libres de ella.

Por la tarde, en el mencionado Salón de Fonseca, y presidiendo también el Excmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid, Dr. EIJO Y GARAY, celebróse la *segunda sesión* pública, en la que el R. P. JOAQUÍN SALAVERRI, S. J., desarrolló la ponencia central de este día: *Fundamentos teológicos de la potestad suprema de Magisterio eclesiástico y del deber de los fieles de prestarle cordial asentimiento.*

Comenzó el P. SALAVERRI su exposición destacando la actualidad de la doctrina sobre el Magisterio eclesiástico, puesta de re-

lieve de modo especial por las insistentes y recientes orientaciones de Pío XII sobre ella.

Entrando en materia, señala cómo la potestad de Magisterio la exige la índole peculiar de la Iglesia, como sociedad sobrenatural impuesta por la divina revelación. Las sociedades naturales no necesitan más que el poder de gobierno, porque reciben a sus miembros ya hechos y en posesión de principios doctrinales recibidos con la misma naturaleza, y no necesitan imponerles otra doctrina. En cambio, la Iglesia, antes de ejercer su poder de gobierno, como sociedad sobrenatural que es, necesita constituir a sus miembros, dándoles el ser sobrenatural que les incorpora al Cuerpo Místico de Cristo por el bautismo. Y como sociedad que vive de la verdad revelada, necesita darles a conocer esa verdad, sin la que no se da la fe, base primordial de la Iglesia. Y para esto necesita de la potestad de Magisterio.

La institución divina entrega ese poder supremo a la Iglesia en el episcopado jerárquico, y en particular al Romano Pontífice, aduciendo a continuación los testimonios de la Escritura y la Tradición que demuestra esta verdad.

Señala luego las distintas formas en que se ejercita el Magisterio pontificio y las clases de objetos, primarios y secundarios, a que se extiende la infalibilidad, así como el alcance que tiene en las doctrinas sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado. Destaca la naturaleza divino-humana de la potestad del Magisterio, así como el asentimiento interno que les es debido y su extensión tanto en el campo de las manifestaciones externas como en el orden interno del entendimiento y la voluntad. Distingue luego los varios grados de ese asentimiento, ya se trate de Magisterio infalible solemne u ordinario, ya sea meramente auténtico en sus grados de supremo, subalterno y delegado. Señala asimismo los límites y posibles variaciones, complementos o progresos de esos distintos casos, que reclaman de los fieles el asentimiento. Concluyó su lección el Padre SALAVERRI afirmando la tesis tradicional que hace del Magisterio supremo de la Iglesia la norma próxima, universal e ineludible de la fe y del pensamiento de los fieles en todo lo que pertenezca al depósito inmutable de la revelación católica o tenga verdadera y necesaria conexión con lo revelado.

La doctrina expuesta por el ponente, en sí misma considerada, no ofrecía grandes puntos de divergencias entre los semanistas. Tal vez su mayor interés hubiera estado en las aplicaciones concretas

a las enseñanzas pontificias acerca de las relaciones Iglesia y Estado, con lo cual se hubiera podido hacer luz en torno a una pregunta formulada varias veces a través de la *Semana:* cómo es posible a teólogos católicos opinar distintamente a como hablan los Papas en sus documentos, cuando tratan de las relaciones Iglesia-Estado. Es decir, qué grado de asentimiento exigen la índole y naturaleza de esas doctrinas pontificias. Ahí radica, tal vez, uno de los puntos claves de las divergencias entre los autores, ya que para algunos esas enseñanzas son más circunstanciales que de principios y normas permanentes. Para otros son más de principios fijos. Pero la discusión no entró por esos cauces, sin que ello se deba al ponente precisamente. Los distintos semanistas que intervinieron llevaron la discusión por otros cauces, algunos muy concretamente al caso de la Bula de León XIII *Deus Omnipotens,* sobre los restos y sepulcro del Apóstol Santiago en Compostela, sobre lo cual en estos últimos tiempos se han producido algunas polémicas.

Día 15, miércoles:

Este día estuvo totalmente dedicado al tema general de la *Semana.*

En la *sesión de la mañana* interviene el Dr. D. Francisco Odrizola Argos, de la P. Universidad de Comillas, cuya ponencia, de gran interés y documentación, aportó a la *Semana* no sólo un valor teórico para el estudio y discusión del tema general, sino que concretó ampliamente al caso de España, que ya hemos señalado juega en toda esta problemática doctrinal un papel de protagonista como punto de referencia en la polémica de autores extranjeros.

En la primera parte, el Dr. Odriozola expone la doctrina de la *confesionalidad católica de los Estados,* tanto en su parte positiva como en el análisis y refutación de las corrientes opuestas en determinados sistemas y autores. En la segunda parte desciende a la *catolicidad del Estado español,* estudiada a la luz de la Historia, desde los Concilios de Toledo al Concordato de 1953, pasando por el Fuero Juzgo, Código de las Siete Partidas, Constituciones españolas, Fuero de los Españoles y Ley de Sucesión. Y en la tercera y última parte estudia la *unidad católica española,* analizando e historiando el artículo primero del Concordato de 1953 y el artículo 6.° del Fuero de los Españoles.

Toda la ponencia del Dr. ODRIOZOLA es del máximo interés; pero, sobre todo, las dos últimas partes, por su valor histórico y su casi exhaustiva documentación nacional y extranjera, serán insuprimibles para todos los que quieran enjuiciar el caso español sin prejuicios ni incongruencias. Para emitir apreciaciones sobre nuestra situación religiosa, hay que tener presente la realidad histórica española pasada y presente. Y eso lo facilita de modo eficaz el Dr. ODRIOZOLA en su ponencia.

El mejor resumen que podemos dar de toda ella es reproducir el amplio y detallado esquema oficial que presentó a la *Semana*. Con él a la vista se puede seguir la línea de su pensamiento, tanto en el raciocinio doctrinal como en las aportaciones documentales. Ahí quedan consignadas las actitudes propias y extrañas y objetivamente enjuiciadas.

1. «LA CONFESIONALIDAD CATÓLICA DE LOS ESTADOS»

Introducción:

a) *La religiosidad del Estado.*

Sumario: Prenotandos. Argumentos racionales. Testimonios pontificios. Justificación de los mismos.

b) *La catolicidad del Estado.*

Sumario: La religión verdadera. Argumentos racionales. Testimonios pontificios. Firmeza y permanencia de principios. Consecuencias prácticas.

c) *Doctrinas opuestas a la catolicidad del Estado.*

Sumario: Su actualidad y peligrosidad. Laicismo: Comunismo, Socialismo, Totalitarismo, Ateísmo, Deísmo, Naturalismo, Racionalismo, Racismo..., LIBERALISMO, INDIFERENTISMO. Doctrinas de VIALATOUX, LATREILLE, MARITAIN, COURTNEY MURRAY...

2. «LA CATOLICIDAD DEL ESTADO ESPAÑOL»

Introducción:

a) *Los Concilios de Toledo.*

Sumario: Importancia. La conversión de Recaredo... Armonía entre el brazo secular y el religioso.

b) *Legislación española ulterior.*

Sumario: Primeros indicios. El Fuero Juzgo. El Fuero Real. El Código de las Siete Partidas. La Novísima Recopilación.

c) *Constituciones españolas.*

Sumario: Constitución de Bayona de 1808. Constitución de Cádiz de 1812. Constitución de 1837. Constitución de 1845. Constitución de 1856. Constitución de 1869. Proyecto de Constitución federal de la República española de 1873. Constitución de 1876. Constitución Política de 1931. Leyes derogatorias del Nuevo Estado. El Fuero de los Españoles de 1945. Ley de Sucesión de 1947.

d) *El Concordato de 1953.*

Sumario: Características generales. Contenido. Hecho histórico jurídico. La unidad católica española. Sentido positivo y exclusivo. Afirmaciones dogmáticas: Divinidad de la religión católica. Sociedad perfecta por derecho divino y humano. El Protocolo final.

Conclusión:

3. «La unidad católica española»

Introducción:

Origen, permanencia y ratificación de la unidad católica española. El artículo primero del Concordato español de 1953 como expresión real de la doctrina católica sobre las relaciones fundamentales entre la Iglesia y el Estado. Sus seis ideas principales.

Objetivo de nuestro trabajo: Discutir, en la medida de nuestras fuerzas, cada uno de los reparos y juicios desfavorables propuestos por determinados círculos intelectuales de Francia, Alemania y Estados Unidos contra cada una de esas seis proposiciones concordatarias, con el fin de esclarecer en las mentes españolas el verdadero concepto sobre las debidas relaciones entre el brazo secular y el religioso.

I. *El hecho de la unidad católica.* Realidad evidente.

II. *La confesionalidad católica del Estado español.*

a) Doctrina superada en cuatro siglos (Indiana Catholic and Record y América). Resp. 1 : *Syllabus, Immortale Dei, Libertas, Diuturnum illud...;* 2 : Discurso del Cardenal OTTAVIANI ; 3 : Concordato español de 1953. Réplica.

b) Las enseñanzas de León XIII eran algo circunstancial reclamado por las coyunturas históricas del momento (JOHN COURTNEY y MURRAY).

c) El discurso del Cardenal OTTAVIANI tenía su carácter personal (América y MURRAY). Por otra parte, Pío XII corrige al Cardenal hablando a los Juristas Católicos Italianos el 6 de diciembre *(Orientierung).*

d) El Estado católico asfixia (A. Z. SERRAND, en «La Vie Intellectuelle»).

e) Se presta a defectos en su realización práctica (ROBERT ROUQUETTE).

f) Es una invitación a la pereza (JOSÉ LUIS L. ARANGUREN).

g) La Santa Sede «accedió» a la proposición española ; de por sí hubiera preferido un sistema más liberal (América).

h) Inadecuada noción de Estado católico (ROBERT ROUQUETTE).

i) Mas de raíz niega un presupuesto ontológico necesario : la aptitud del Estado para el ejercicio de la religión (MURRAY).

j) Conceden la aptitud del Estado para el ejercicio de la religión, pero niegan su obligatoriedad (MARITAIN, VIALATOUX, LATREILLE, COURTNEY, MURRAY).

III. *La unicidad de la religión del Estado español.*

k) El Estado, para no violentar la intangible libertad religiosa de los súbditos, debe ser pluralista en religión (LATREILLE, MARITAIN, VILATOUX).

l) El Estado debe ser más bien laico, para salvar la libertad requerida para el acto de la fe (AGUSTÍN LÉONARD, IVÉS CONGAR, LATREILLE, VILATOUX).

IV. *Tolerancia del culto privado a los disidentes.*

m) El artículo 6.° del Fuero de los Españoles oprime a las minorías religiosas (Prensa extranjera).

n) Es volver a la Inquisición (MARITAIN, COURTNEY MURRAY, VIALATOUX)...

ñ) Pueden los acatólicos estar subjetivamente persuadidos de la verdad de su religión y obrar en consecuencia (Muchos).
o) Además, fundan sus derechos en la dignidad de la persona humana (MARITAIN).
p) De otra suerte, la Iglesia obtendría un lugar privilegiado en la sociedad civil (COURTNEY, MARITAIN, LATREILLE)...
q) De la tolerancia se derivan multitud de bienes (MAX PRIBILLA).
r) La intolerancia, en cambio, es fuente de innumerables males (MARITAIN, VIALATOUX, LATREILLE, MURRAY).

A continuación entablóse animada discusión, centrada especialmente en torno al alcance y fundamentos de la religiosidad y confesionalidad del Estado como tal, manifestando algunos semanistas los puntos más difíciles que puede tener esa doctrina, dada la misión y función del Estado en la prosecución del bien común temporal, por un lado, y en la pluralidad religiosa nacional, por otro. En el diálogo se adujeron diversos textos pontificios, sobre todo de LEÓN XII, comprobando la tesis de la religiosidad y confesionalidad católica del Estado como teoría general; se tuvieron presentes las especiales circunstancias que puede crear la diversidad religiosa en algunas naciones, como está previsto y resuelto en el propio LEÓN XIII y últimamente PÍO XII.

Pero se destacó la nitidez de la doctrina y sus principios generales, así como las razones aducidas en los documentos pontificios, que era sentir unánime de los semanistas no pueden considerarse como circunstanciales. Intervienen en esta larga discusión, de modo especial, los PP. DELGADO, MIRALLES y MONSEGÚ, y los Dres. PÉREZ, PÉREZ MILLÁN, SAIZ, ESTEBAN ROMERO, LÓPEZ GALLEGO y BLÁZQUEZ. A petición del Dr. ESTEBAN ROMERO se propuso reunir y analizar las varias razones contenidas en los documentos pontificios desde GREGORIO XVI hasta PÍO XII acerca de esas relaciones de Iglesia y Estado como medio eficaz de probar su valor de principios permanentes y no meramente circunstanciales, ya que en esto radican gran parte de las discrepancias entre los teólogos españoles y las tendencias analizadas por el Dr. ODRIOZOLA. En el estudio hecho por el Dr. ESTEBAN ROMERO sobre dichos documentos, la cosa queda, en su sentir, clara para el valor doctrinal permanente de esas enseñanzas.

Por la tarde, en la tercera sesión pública, el Excmo. Sr. Obispo de Túy, Dr. D. José López Ortiz, expuso la *doctrina católica sobre la naturaleza jurídica y soberana de la Iglesia.*

Analiza el concepto de juridicidad, tan denigrada por determinadas tendencias disidentes, para afirmar las naturaleza jurídica de la Iglesia como sociedad con vínculos no sólo de caridad, sino plenamente jurídicos; exponiendo los textos escriturísticos en los que se expresa la voluntad del Divino Fundador acerca de la Iglesia como sociedad religiosa unida por vínculos jurídicos bajo una autoridad bien definida. Aduce los textos sobre la Alianza y el Testamento antiguo, así como diversos pasajes del libro de los *Hechos,* de las *Cartas* apostólicas y de los Santos Padres y Magisterio, todo lo cual prueba que Jesucristo quiso y fundó esa sociedad ligada por vínculos de derecho.

Concreta luego el valor y alcance de la soberanía de la Iglesia, palabra que no es arbitraria, ya que se encuentra en documentos pontificios. Sus varios sentidos vienen a concretarse en la plena independencia que tiene la Iglesia, en virtud de la cual nadie puede injerirse en ella, y ella puede hacerse obedecer siempre por sus súbditos, incluso en caso de conflictos con otras potencias. Destacó cómo esa naturalea y soberanía de la Iglesia no requiere, por voluntad de su Fundador, una fuerza material, sino de orden jurídico. Y terminó señalando los poderes de esa soberanía eclesiástica en el Magisterio, Régimen y Santificación; así como dentro del poder de Régimen, las facultades legislativas, judiciales y administrativas que le corresponden. La realidad de estos poderes soberanos no exige que sean ilimitados, concluyó.

A continuación, algunos semanistas intervinieron sobre puntos relacionados con la interesante ponencia del Sr. Obispo de Túy, que es básica en la estructuración doctrinal de todo sistema de relaciones de la Iglesia y el Estado. Partiendo de ella se llega a consecuencias de la máxima trascendencia en dichas relaciones.

Día 16, jueves:

En la *sesión privada* de estudio y discusión, única que hubo en este día, se presentaron y discutieron dos ponencias en torno al tema general.

El R. P. José Campelo, O. F. M., propuso un estudio sobre *el concepto de separación entre la Iglesia y el Estado.*

Comenzó señalando las divergencias en el concepto de separación entre la Iglesia y el Estado, así como las varias fórmulas empleadas para expresar dicha separación, de las cuales analizó más detenidamente la de CAVOUR: «la Iglesia libre en el Estado libre». La calificó de inadmisible, teórica y prácticamente. En la fórmula no aparecen la Iglesia y Estado en igualdad de planos, sino la Iglesia como contenida *dentro* del Estado, lo que hace que la proclamada libertad de aquélla sea quimérica. Además, el Estado libre supone, en el sentido de la fórmula, que es independiente de toda ley religiosa. Aduce pruebas documentales contra dicha separación desde GREGORIO XVI, proclamando el P. CAMPELO que esa doctrina es permanente y no circunstancial. Destacamos este aspecto por su valor en toda esta polémica, como ya hemos indicado antes.

Concreta el campo de la actividad propia del Estado y de la Iglesia, según la doctrina católica frente a los juristas católicos modernos, y los numerosos puntos de contacto entre ambos campos de actuación religioso y civil. Pasa luego al concepto de *unión* entre ambas potestades, como opuesto al concepto de separación; y detalla los varios grados de ésta, que puede ir desde la benevolencia hasta la hostilidad, pasando por la indiferencia. La unión, asimismo, puede ser concordada o no, y se realiza en el orden legislativo, judicial y ejecutivo. Terminó preguntándose si es compatible el régimen de Concordatos con el de separación, admitiéndolo para una separación parcial.

A continuación el R. P. BERNARDO G. MONSEGÚ, C. P., expuso su ponencia: *La tesis del Estado laico, contradicción histórica y teológica.* Comenzó demostrando cómo la filosofía y la historia están en contra del presupuesto laico, para venir luego a la falsedad teológica del laicismo estatal. La concepción teológica del orden cristiano es incompatible con la tesis del Estado laico, señalando las premisas y consecuencias históricas de lo que llamó la gran herejía laica. Se inclinó por un catolicismo integral mejor que humanismo integral, y señaló algunas aventuras políticosociales con resabios de «nuvea teología». Terminó afirmando que la tesis del Estado católico es inconmovible, así como la del Estado laico es absurda desde el punto de vista católico, poniendo de relieve la esencia permanente del Estado y del deber moral que pesa sobre él.

La ponencia del P. MONSEGÚ ha sido de las definitivas y concretas de la *Semana*... Su postura doctrinal ha ofrecido el interés de una claridad nada equívoca, y de afrontar, sin disimulos expo-

sitorios, los puntos más vivos de toda la polémica, como puede observarse por la síntesis anterior. Su pensamiento se resume en las líneas siguientes:

«El mensaje cristiano, por ser la verdad historificada, es un mensaje tan lleno de teología como de historia. Se da en el tiempo con vistas a la eternidad. Es un evento histórico tan cargado de doctrina eterna como de urgencia temporal. Nada ni nadie tiene derecho a quedar al margen de esta urgencia cristiana que ha puesto en el tiempo la verdad divina encarnada en su Cristo, *sive quae in coelis sive quae in terra sunt*.

La teología y la historia del mensaje cristiano rechazan de plano todo intento de oposición o de simple indiferencia frente a esa urgencia de instauración cristiana que pesa sobre el mundo. No sólo el Estado laicista, sino también el laico o neutral, caen fuera de la concepción cristiana de la historia, y son, como tesis, una contradicción de la teología del mensaje cristiano. La verdad no puede ser nunca esclava de la libertad. Y no se pueden proclamar los derechos de ésta haciendo traición a los de la verdad. Aun tolerando el mal, por respecto a la libertad, hay que mantener firmes los principios o postulados que son derecho exclusivo de la verdad. La autonomía religiosa individual y la convivencia social, por que debe mirar el Estado, se ha de salvanguardar sin esclavizar al Estado mismo frente a la masa que debe regir, y sin que lo que es expresión suprema del instinto social humano se encuentre frente a Dios o rebelde o indiferente».

En la discusión que siguió a estas dos ponencias intervino, en primer lugar, el Excmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid, Dr. Eijo y Garay, quien destacó cómo no podemos olvidar que en el origen del laicismo estatal está implicada la influnecia de la masonería y, más remotamente, el protestantismo. Se discutió si era preferible usar la palabra nación en vez de Estado en la fórmula de las relaciones entre ambos, aportando diversas concreciones los PP. Lobo, Delgado y Basilio, así como los Dres. Saiz, López Gallego y Esteban Romero, prevaleciendo el concepto de Estado, tan usado en los documentos pontificios. En esta sesión tuvo una larga y discutida intervención el profesor universitario Dr. Lois, de la Facultad de Derecho de Santiago, quien expuso el concepto moderno de Estado, con una visión excesivamente juricista, siendo sentir unánime de los seminaristas que dicho concepto, aparte de otros inconvenientes, se presta menos, casi se opone, al concepto histó-

rico de Estado del que hablan los documentos pontificios. Pero este diálogo resultó muy interesante para contrastar las concepciones de los teólogos con el pensamiento de los juristas de nuestros días.

Día 17, viernes.

En la *sesión matinal* de este día continuó la discusión de las ponencia de los PP. CAMPELO y MONSEGÚ, aportando valiosas consideraciones en torno a conceptos de la máxima trascendencia en toda esta cuestión de las relaciones Iglesia y Estado, confesionalidad, laicismo estatal, etc. El P. CAMPELO concretó su parecer acerca de la cuestión planteada el día anterior sobre el valor del concepto de Estado, que según él puede sustituirse por el de sociedad civil en los documentos pontificios; el Dr. ESTEBAN ROMERO matizó, sobre textos de LEÓN XIII, que también debe interpretarse en el sentido específico del Estado como representación jurídica de la sociedad civil y encarnación de la autoridad pública, y en tal sentido sujeto de deberes religiosos para con Dios. Esto aparece claro en los documentos papales. Otros semanistas insistieron en los aspectos arriba indicados con una coincidencia fundamental de pareceres.

En la *cuarta sesión pública,* celebrada, como las anteriores, por la tarde, bajo la presidencia del Excmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid, en el Salón Fonseca, el R. P. JOAQUÍN DOS SANTOS, O. P., expuso la *doctrina católica acerca de la sociedad suprema civil y su debida actitud ante la religión.*

La ponenecia del P. DOS SANTOS, juntamente con las del Padre MONSEGÚ y del Dr. ODRIOZOLA, ya consignadas, fué derechamente al punto discutido de toda esta problemática, como puede verse en el esquema oficial de su trabajo. Su conclusión era también, como las anteriores, afirmativa de las obligaciones del Estado, como representante de la sociedad civil, para la religión.

He aquí el esquema del autor:

1. *Posición del problema*:

   Origen de la sociedad civil: lo que dice la razón; lo que dice revelación.—Análisis de los datos revelados.—Naturaleza de las sociedades perfectas.

2. *Doctrina teológica de la suprema autoridad del Estado*:

El Estado y el hecho religioso: *a*) Fuera del cristianismo; *b*) En el cristianismo.—Sentido doctrinal del «homo naturaliter religiosus».—Síntesis histórico-doctrinal del hecho religioso en relación con el poder del Estado.—Posibilidad de la intervención del Estado en materia religosa: *a*) Fuera del cristianismo; *b*) En el cristianismo.—El poder del Estado y el cristianismo.—Naturaleza del cristianismo.—Imposibilidad de un *cristianismo «partialista»*, deducida de la misma naturaleza de la Revelación.

3. *Naturaleza del Estado católico*:

Finalidad del supremo poder del Estado.—Finalidad del supremo poder religioso a la luz de la Revelación cristiana.—Doctrina católica sobre los deberes del Estado católico en relación con la Iglesia.

4. *Determinación de la potestad de la Iglesia sobre el Estado*:

La teoría del *poder directo e indirecto*.—La llamada «sacralización» del poder civil.—El error del liberalismo.—Causas del liberalismo.—Consecuencias del mismo.—Análisis y refutación de las teorías antiguas y modernas sobre las relaciones del poder religioso con el Estado.

5. Prueba de la doctrina católica referente a la actitud del Estado ante la religión.

En su estudio destacó el ponente con especial interés el concepto de bien común de la sociedad humana, señalando entre los elementos integrantes del mismo no sólo los valores materiales temporales, sino otros de orden superior, como Dios, religión, virtud, etc. En consecuencia, la actitud del Estado para con la religión debe ser tal que el individuo pueda conseguir el Bien Común indicado. No puede prescindir, pues, del fin religioso; aunque existiendo una sociedad positivodivina como es la Iglesia, el Estado sólo tiene que aceptar sus normas y postulados religiosos.

En las aclaraciones intervienen los PP. Lobo y Monsegú y el doctor Arbeloa.

Día 18, sábado.

En la *discusión de la mañana,* el R. P. José M.ª Delgado, O. de M., expuso la *conducta humana a la luz del proceso evolutivo del concepto religioso,* explicando, desde un punto de vista psicológico individual, las razones de la tolerancia en una convivencia humana de diversidad religiosa, conforme al esquema siguiente:

«Ningún concepto de formación psicológica, y menos el religioso, es un tipo fijo o inmutable de estructura absoluta.

La estabilidad y margen de evolución de los conceptos depende de la estabilidad y variabilidad del orden correlativo en que el concepto se constituye y el que significa.

La estabilidad y la variabilidad de las relaciones con Dios. Conceptos que la expresan. Su carácter exiológico. Génesis de la obligación moral, según el dictamen de la conciencia, regulado por el concepto.

Estadios de evolución en el concepto de Dios (justificaciones de la tolerancia con los que profesan el monoteísmo). Estadios de evolución en el concepto mesiánico (justificación de la tolerancia con el judaísmo y mahometismo). Enlace de la idea mesiánica con la constitución de la Iglesia (justificación de la tolerancia con las diversas confesiones cristianas).

La intransigencia en materia religiosa está regulada por el último grado de evolución de un concepto religioso».

A continuación, el R. P. Basilio de San Pablo, C. P., trató de *los fundamentos teológicos de la tolerancia protestante en materia religiosa,* centrándose su exposición en la doctrina disidente de la invisibilidad de la Iglesia, del libre examen y de la ausencia de un magisterio auténtico y de una potestad de régimen. Consecuencia de estas actitudes doctrinales es una tolerancia necesaria y universal, aunque ésta sea su mayor descrédito por asentarse en principios falsos y demoledores.

La discusión que siguió fué de las más movidas de la *Semana,* con participación activa de casi todos los asistentes; y se centró en torno al principio de la tolerancia, de los derechos objetivos de la verdad y de las situaciones subjetivas religiosas. Especial interés tuvo la aplicación a las religiones dogmáticas proseletistas. Pero la coincidencia de opiniones quedó concretada a la luz de las doctrinas de León XIII y las recientes de Pío XII en su discurso a los Juristas Católicos, distinguiéndose perfectamente entre el dere-

cho y los principios y las situaciones concretas de hecho, entre el respeto a las conciencias y las exigencias objetivas de la verdad.

Por la tarde, a las seis, se tuvo la *quinta sesión pública,* con la que se clausuró la *Semana,* bajo la presidencia del Excmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid y Director del Instituto «Francisco Suárez», Dr. D. Leopoldo Eijo y Garay.

El R. P. Salaverri, S. J., que había actuado de moderador en las sesiones de estudio y discusión, hizo un resumen de lo tratado durante la *Semana Teológica.*

Destacó los dos temas fundamentales en torno a los cuales se habían desarrollado las sesiones y ponencias: *sentido y valor del sacerdocio de los fieles y relaciones entre la Iglesia y el Estado.* Tanto en uno como en otro tema se han aportado muy útiles consideraciones por parte de los semanistas. En orden al primero de estos temas, que ya fué objeto de amplia discusión en la *Semana Teológica* del año pasado, ha habido un evidente acercamiento de las opiniones, más divergentes antes, acerca del valor del sacerdocio de los fieles, coincidiendo los ponentes en que no es un sacerdocio de sentido estricto y real; no hay participación en los poderes sacerdotales.

En cuanto al tema de las relaciones de la Iglesia y el Estado, recordó los puntos más salientes de todas las ponencias e intervenciones, y que no repetimos por quedar ya destacados en estos resúmenes.

A continuación, el Excmo. Sr. Obispo de Albacete, D. Arturo Tabera, expuso *los fundamentos teológicos de la tolerancia e intolerancia de la Iglesia y del Estado en materia religiosa.*

Como aparece de la simple enunciación del tema, la materia de esta ponencia es de un valor de primera categoría en toda la cuestión que venimos exponiendo.

Comenzó el excelentísimo ponente concretando el concepto de tolerancia e intolerancia en el orden religioso, para adentrarse luego en el estudio de la intolerancia de la Iglesia, exponiendo tanto la libertad del acto de fe como las razones que vinculan el hombre a la verdad y que mueven a la Iglesia a defenderla contra el error y el mal.

Pasó luego a la tolerancia, exigida por el bien común, por la prudencia y caridad, que valoran las diversas circunstancias de su aplicación.

En la última parte de su ponencia, el Sr. Obispo de Albacete

concretó la doctrina católica acerca de la tolerancia e intolerancia del Estado en materia religiosa, llegando en sus conclusiones a una coincidencia total con las ponencias de los Dres. ODRIOZOLA, MONSEGÚ y DOS SANTOS, en cuanto se refiere a la actitud del Estado para la religión y la refutación del laicismo del mismo. Dado su interés, reproducimos el esquema oficial de esta ponencia:

«1. Concepto de la intolerancia y de la tolerancia.—El error y la verdad, ¿objetos de derechos?

La tolerancia y la intolerancia practicada por la Iglesia en los tiempos primitivos y en el decurso de la Historia.—Doctrina de la Iglesia en sus documentos.

La intolerancia de la Iglesia.

2. Intolerancia dogmática; religiosa frente a otros cultos y religiones; para con las personas.

La libertad del acto de la fe y en la vinculación del hombre a la Iglesia verdadera y la tolerancia de la Iglesia. Explicación y análisis.

Razones filosóficas y teológicas de esta intolerancia: Exigencias de la verdad; misión salvadora de la Iglesia y su obligación de predicar y proponer la fe; de defenderla; de exigir el asentimiento a la Revelación. Obligación del hombre a ser fiel a la verdad conocida y de abrazar la revelación; de incorporarse a Cristo en la Iglesia por El fundada.

La tolerancia de la Iglesia.

3. El hecho antiguo y actual de la tolerancia de la Iglesia frente a las religiones falsas.

Razones filosóficas y teológicas de esta tolerancia: El bien común, temporal y eterno de los hombres, exige la tolerancia.—Fundamento de la tolerancia en las virtudes de la prudencia y de la caridad que han de valorar la diferencia de circunstancias.—La tolerancia en los textos escriturísticos y en los documentos del magisterio.

La diversa actitud de la Iglesia de tolerancia o intolerancia en los diferentes Estados no es ni una debilidad ni una caprichosa

acomodación u oportunismo egoísta, sino que responde a la inmutabilidad de los principios.

Tolerancia e intolerancia del Estado en materia religiosa.

4. El Estado, ¿confesional o aconfesional?—Concepto del Estado y afines.—La tesis de la laicidad del Estado y su crítica como fundamento de su tolerancia o intolerancia.

Razones en favor de la catolicidad del Estado y, por consiguiente, de su obligación de adoptar posturas frente a la Iglesia verdadera y de cumplir sus deberes para con ella.

El Estado vitalizado en Cristo (Pío XII).—El Estado ante Dios.—Doctrina de la Iglesia, sobre todo en estos últimos tiempos.

¿Tiene valor todavía, en esta materia, la doctrina tradicional de tesis e hipótesis? ¿El liberalismo redivivo y solapado? Los argumentos de algunos modernos y sus intentadas respuestas a los argumentos contrarios.»

Así terminó sus sesiones la *XIV Semana Española de Teología*. Su característica ha sido: coincidencia en todo lo fundamental en un tema discutidísimo, como son las relaciones de la Iglesia y el Estado. Ahora se nos ocurre preguntar: ¿Habrán influído las circunstancias de España, en paz y unidad religiosa, en esta casi unanimidad de enfoque y soluciones de toda esta problemática jurídico-teológica de las relaciones de Iglesia y Estado? ¿Habría sido igual en circunstancias opuestas?

No vemos inconveniente en admitir que la doctrina y los principios expuestos hayan podido encontrar una ambientación favorable en la realidad española de hoy. Pero la coincidencia de la realidad con la teoría no es una dificultad contra ésta, sino su mejor apología.

Por lo tanto, en circunstancias opuestas, el sentir de los teólogos tendría que ser el mismo si quería ser lógico, salvando la *inmutabilidad* de los principios y señalando la *discordancia* de la realidad, no como una solución apetecible y doctrinal, sino como un hecho que no está ajustado a la línea de unos principios. Y, en consecuencia, no habría que modificar la doctrina para explicar la realidad variable, sino acomodar ésta a las exigencias de aquélla. Esto es lógica. Y por su materia, teología sana.

TEMAS LIBRES DISCUTIDOS EN LA SEMANA

Además del tema central, relaciones de la Iglesia y el Estado, como la parte más viva y actual de los fundamentos teológicos del Derecho público eclesiástico, los semanistas aportaron otros temas libres a la *Semana*.

Destaquemos, en primer lugar, las comunicaciones acerca del *sacerdocio de los fieles*, cuya discusión podríamos decir que quedó sobre la mesa en la *Semana Teológica* del año pasado.

Tres ponencias han tratado el tema este año. El R. P. BERNARDO DE MONSEGÚ, C. P., presentó un estudio acerca de *por qué no son sacerdotales propiamente los caracteres del bautismo y la confirmación*.

El autor, fiel a la sentencia mantenida en la *Semana* anterior, negó el sentido propiamente sacerdotal de los fieles, ya que los caracteres del bautismo y confirmación que lo incorporan a Cristo y a su misión no son propiamente sacerdotales. Las razones de su tesis quedan claramente especificadas en el esquema de su ponencia:

«I. Porque así lo exige la unidad formal del sacerdocio cristiano, según la doctrina paulina del «unus mediator, unus sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech».

II. Porque así lo reclama la existencia de un único sacrificio sacerdotal en la Nueva Ley, que es el mismo de Cristo y hecho *in persona Christi*, eadem enim est ratio ministri et instrumenti.

III. Porque *el sacrum facere* o sacrificio sacerdotal propiamente dicho exige una potestad de *representar* y de *sacrificar* que no confieren ni el bautismo ni la confirmación».

Insistió especialmente el P. MONSEGÚ en la correlación *sacerdocio-sacrificio* para negar esa participación sacerdotal propia a los fieles, así como en la función mediadora del sacerdocio propio.

En la discusión que siguió, el Dr. ESTEBAN ROMERO, coincidiendo con el ponente, propuso, a fin de armonizar determinados textos pontificios que leyó de Pío XI y Pío XII, dividir las

funciones sacerdotales en sacrificiales o propiamente tales, en ministeriales y en cultuales o litúrgicas simplemente. En las primeras no tienen participación potestativa ninguna propiamente sacerdotal los fieles. Para actuar en algunas manifestaciones de las dos últimas, los fieles no necesitan ser sacerdotes, sino sencillamente cristianos, incorporados por el carácter bautismal al culto cristiano, según la doctrina de SANTO TOMÁS.

El R. P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P., expuso su ponencia sobre *precisión de conceptos y conciliación de opiniones*.

El ponente era de sentir distinto al del P. MONSEGÚ, admitiendo en los fieles un sacerdocio análogo con el de Jesucristo, con analogía intrínseca o de proporción, y por lo mismo propio en cierto sentido. Recordó cómo algunos autores hablan incluso de «reale et formale sacerdotium». Su pensamiento queda reflejado en el esquema de su estudio:

«1. Lo dogmático en los caracteres sacramentales.
2. El carácter es una potestad espiritual, no completa y principal, sino incompleta y ministerial, reductible a la segunda especie de cualidad.
3. El carácter es configuración con Cristo sacerdote.
4. Estas configuraciones con el sacerdocio de Cristo son ontológicamente distintas.
5. Todas ellas tienen de común el revestir a quien recibe el sacramento correspondiente de poderes cultuales en relación con la Eucaristía.
6. Los peculiares poderes respecto a la Eucaristía no corresponden a las especies respecto del género.
7. El sacerdocio de los fieles es análogo, con analogía intrínseca o de proporción, respecto al de Jesucristo.
8. Será conveniente en los tiempos actuales hablar de sacerdocio de los fieles, bien que sin denominarles sacerdotes.
9. Este sacerdocio de los laicos, perfecto en relación con los fines a que se ordena, no abarca la plenitud de los fines del sacerdocio.»

En la discusión que siguió a esta ponencia, los semanistas estaban más cerca o coincidentes con el P. MONSEGÚ que con el sentir del P. BASILIO.

Por último, el Dr. D. ANTONIO BRU estudió *los efectos sacramentales del bautismo y confirmación y el sacerdocio de los fieles a la luz de San Agustín,* concluyendo de su estudio positivo que se trata sólo de un sacerdocio *místico o figurado,* por llamarlo de algún modo, causado por la incorporación a Cristo, no *como* sacerdote, sino que es sacerdote, y en virtud de la *propia dignidad de hijos de Dios,* sin participación en poderes sacerdotales ni deputación a oficios propiamente sacerdotales. El esquema de su trabajo fué el siguiente :

«1.° La participación o investidura de la *naturaleza* de Cristo Sacerdote. ¿Se trata, además, de una investidura de los *poderes sacerdotales* del mismo Cristo?

2.° El carácter de soldado de Cristo. ¿Se trata de una milicia en favor del reino universal de Cristo o sólo en defensa propia?

3.° La unión mística con Cristo Sacerdote, el fundamento más hondo del sacerdocio laical agustiniano. ¿Es base suficiente de un sacerdocio real y propio?

En la discusión intervienen los PP. BASILIO, FÁBREGAS, MONSEGÚ, SANTOS, y los Dres. ARBELOA, PÉREZ, etc., concretando algunos aspectos de la ponencia.

Como hizo notar el P. SALAVERRI en su resumen de clausura de la *Semana,* las opiniones, tan distintas del año anterior, se habían acercado bastante. Pero hay que lamentar la ausencia este año del P. SAURAS, O. P., quien defendía en el año último la sentencia favorable a una participación sacerdotal de los fieles que no se podía calificar de impropia o metafórica. Con esta aclaración queda imparcialmente explicada la casi unanimidad de este año.

1. El P. ARTURO ALONSO LOBO, O. P., presentó un estudio teológico sobre el *fundamento doctrinal del apostolado seglar.* Su estudio, concreto y claro, queda bien preciso en el esquema del trabajo :

I. *Actualidad del problema.*

II. *El bautismo como fundamento de toda la actividad del cristiano* :

1. Derechos del bautizado.
2. Deberes del cristiano en general.

3. El deber del apostolado en particular.

III. *Nuevas fuerzas sobrenaturales para mejor cumplir los deberes que impone el bautismo* :

1. La confirmación.
2. La gracia santificante.
3. La gracia de estado.

IV. *Elementos humanos que deben colaborar con los sobrenaturales* :

1. Dotes naturales.
2. Cualidades adquiridas.

V. *Armonía entre ambos órdenes:* El natural y el sobrenatural.

VI. *Orden jerárquico y amplitud que a cada uno de los bautizados corresponde en el ejercicio del apostolado.*

VII. *Reciente advertencia pontificia.*

2. El P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. C., disertó sobre *el fin y los medios en la cuestión debatida de la predestinación,* destacando la prioridad de la volición del fin sobre los medios en tan arduo problema teológico, sin pretender solucionar el misterio, sino tan sólo desbrozar el camino y centrar la cuestión, según declara en el mismo esquema :

«Hoy sólo tratamos de desbrozar el terreno y de centrar el problema debatido de la predestinación. A nuestro entender, la prioridad de la volición del fin con respecto a los medios en el plano intencional se verifica *también* en la teoría molinista-vasqueciana de la predestinación, y, por tanto, la contienda entre esa escuela y las escuelas contrarias debe dirimirse, no en ese terreno, sino en el de la naturaleza de la gracia suficiente, cuya virtualidad es muy distinta en esas teorías».

3. El Dr. José María Sainz abordó el tema sobre los *conatos de salvación para los niños que mueren sin el bautismo.* Destacó los esfuerzos doctrinales de los últimos años para hallar luz en este problema, exponiendo las varias soluciones planteadas y haciendo de ellas análisis y crítica. He aquí el esquema :

«I. Planteamiento.

II. Opción después de la muerte (LAURENGE).

III. Iluminación final (GARCÍA PLAZA, DE SAN LUIS).

IV. Fe de los Padres (HERIS, O. P.).

V. Solidaridad universal con Cristo y voto de la Iglesia (BOUDES).

Conclusión: Es un tanto problemático cerrar herméticamente el cielo a los niños que mueren sin el bautismo y muy arriesgado afirmar la existencia de una puerta determinada por la que penetren en él.»

4. El P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P., presentó un estudio sobre los esfuerzos *hacia una soteriología antropocéntrica,* con el esquema siguiente:

«*Introducción:* La era humanista. Soteriologías teocéntricas antiguas. Soteriologías antropocéntricas modernas. Algunas previas salvedades y precisiones.

PRIMERA PARTE.—*Posibilidad de una soteriología antropocéntrica condicionada.*—1.° Por la aceptación de un humanismo cristiano. 2.° Por la posibilidad de recoger en ella todo el contenido de la doctrina revelada.

I. Negadores del humanismo cristiano. Los defensores del mismo.

II. Justificación de una soteriología antropocéntrica. Coordinación en ella de toda la doctrina revelada: *a*) La Encarnación redentora. *b*) La capitalidad de Cristo. *c*) La noción de sacrificio. *d*) El concepto de satisfacción ofrecida por nosotros.

SEGUNDA PARTE.—*Conveniencias de una soteriología antropocéntrica.*—Se apuntan principalmente tres:

1.ª Acomodar la exposición del misterio a la mentalidad moderna.

2.ª Atenuar en lo posible el escándalo de la cruz ante los disidentes.

3.ª Ampliar los esquemas de nuestros textos de soteriología.

Conclusión: Punto de partida de esta soteriología :

El amor de Dios hacia los hombres.

Idea nuclear : La recapitulación de todas las cosas en Cristo.»

5. El P. Manuel García Miralles, O. P., presentó una ponencia sobre *la doctrina tomista sobre la pontificación primera de María, verdadero preámbulo teológico de la definición de su Concepción Inmaculada.*

En tres principios se contiene el pensamiento de Santo Tomás sobre la santificación primera de María :

1. El Doctor Común sienta, como principio fundamental, el dogma de la caída universal, principal motivo de la Encarnación. Todos pecaron en Adán, si es que ha de ser verdadero su dogma correlativo de la redención universal de Jesucristo (I-II, 81, 3 c.).
2. La Santísima Virgen, como descendiente de Adán por vía de generación, «debió» de pecar en él ; de otra suerte, esta excepción inadmisible derrogaría la dignidad de Cristo Redentor del género humano (III, 27, 3, ad. 2).
3. En consecuencia, María «incurrió de algún modo en la mancha original», siendo santificada antes de nacer por la gracia de Jesucristo Salvador, alcanzando «la máxima pureza», después de la suya (III, 27, 2c, ad. 2).

Examinando la Bula «Ineffabilis Deus», hallamos que la doctrina expuesta sobre la Inmaculada Concepción se basa en dichos principios tomistas, viniendo a ser éstos su verdadero preámbulo teológico.

En la discusión de este trabajo se expresaron notables discrepancias de los semanistas con la tesis del P. Miralles.

6. Por último, el R. P. José María Delgado, C. de M., leyó un profundo estudio sobre el *sistema teológico de Angel Amor Ruibal.*

I. Origen de los sistemas teológicos y su multiplicidad. Clasificación atendiendo al nexo del concepto humano con el objeto sobrenatural. Sistema en la vía de yuxtaposición extrínseca. Sistemas en la vía de evolución intrínseca. Caracterización del sistema de Amor Rubial como un *correlativismo teológico.*

II. Naturaleza de la Teología. Subordinación del problema a la estructura correlativa de las nociones, juicios e ideas. La limitación del objeto de nuestro conocimiento y lo sobrenatural. El contenido de la fórmula *In Christo Iesu,* expresión máxima de la correlatividad sobrenatural y natural.

III. Doctrina acerca de Dios, la Trinidad y la Encarnación. El principio «persona praeintelligitur naturae» y la sistemática distinta y opuesta que determina en contra del otro principio: «natura praeintelligitur personae» y su especial sistemática. Aplicaciones comparativas a diversos puntos de los tratados de Dios, de la Trinidad y de la Encarnación.

IV. Doctrina de la divina gracia. El principio «persona praeintelligitur naturae» exige directamente el consorcio con la Trinidad. La indistinción real entre sustancia y accidente y entre la relación, su fundamento y cada extremo hace que se considere la gracia en nosotros como una modalidad ciertamente creada, pero indistinta de todo el ser de la criatura. Es la voluntad de Dios quien lleva a cabo la producción eficiente y la determinación específica de dicha modalidad.

Encontramos así la verdadera base filosófica para la doctrina bíblica del reinado de Dios y de los cielos.

V. Teología sacramentaria. Estructura correlativa de la constitución del sacramento. El signo y su correlatividad. La producción de la gracia por medio del sacramento.

VI. La Eucaristía. Explicación correlativa del aspecto sacramental y sacrifical. Los dos movimientos sustanciales: sobre los elementos correlativos y sobre la correlatividad constitutiva, aplicados a la transustanciación. Explicación correlativa del accidente eucarístico y de las sustancias, lo mismo del pan y vino que del cuerpo y sangre de Cristo.

Conclusión: Los magistrales desarrollos que ANGEL AMOR RUIBAL nos legó en Derecho, que dan lugar a un perfecto y coherente sistema jurídico, se fundamentan en su sistema filosófico, elaborado con miras a un sistema de Teología que en su parte más fundamental fué analizado por el autor y que en los demás puntos no es difícil desarrollar lógicamente su pensamiento.

Al final de este trabajo, varios semanistas expresaron sus deseos de profundizar en el pensamiento de Amor Ruibal, solicitando para ello una edición crítica de sus obras completas, a fin de conocer fielmente el sentir del gran autor gallego.

Esta ha sido, en líneas generales, la *XIV Semana Española de Teología*. Podemos felicitarnos de los esfuerzos de todos y esperar confiadamente sus frutos doctrinales.

A. Avelino Romero.

La Exposición de Tierra Santa, en Madrid

En los palacios de Velázquez y de Cristal, del Retiro madrileño, se está celebrando desde el pasado mes de octubre, en el que fué inaugurada por S. E. el Jefe del Estado, la Exposición de Tierra Santa, organizada por la Asociación Española de Amigos de T. S. El hecho, por su valor y contenido, así como por la relación que tiene con las preocupaciones científicas de nuestra Revista, merece ser registrado en estas páginas.

Comencemos por destacar unos datos, bien expresivos, de la importancia y magnitud de la Exposición. Se exhiben en ella hasta *veinte mil objetos diversos,* desde minúsculos trozos de piedras hasta la reproducción, a tamaño natural, del Sepulcro del Señor, de la Cruz, de una barca de las usuales de Genezaret, etc., etc. Se ha trabajado constantemente durante *dos años y medio,* desde un asesoramiento técnico y especializado hasta la materialidad de la realización de las obras. En algunas maquetas se han invertido varios miles de horas de trabajo. El mismo montaje de la Exposición ha llevado una serie de esfuerzos nada comunes, y en la adaptación de las numerosas salas de ambos palacios —más de treinta en total— se han consumido muchos kilómetros de telas, sin contar los tapices y lienzos diversos que completan el conjunto. Baste decir que el cerebro que ha planeado, diseñado, sistematizado y hasta realizado en muchos casos ha sido el del dinámico y eficaz Secretario general de la Asociación Española de los Amigos de Tierra Santa, don Luis Ortiz Muñoz, cuya preparación filológica, histórica y cultural en general aparece en mil detalles a través de las distintas salas de la Exposición.

Tiene un carácter científico y popular a la vez. Es una síntesis y un método intuitivo a la par. Así aparece, por ejemplo, en las maquetas del Tabernáculo, del Templo de Salomón, del de Herodes, de la Jerusalén de Jesucristo, de los mapas de Palestina, de la destrucción y asedio de la ciudad por Tito, de la historia de Palestina y Tie-

rra Santa, etc., etc. Pasma el esfuerzo de síntesis y conocimientos múltiples que suponen todos estos y muchos más detalles que forman el conjunto de la exhibición. Su valor popular e intuitivo no es menor. Todo lo que supone y significa Palestina, el Pueblo judío, con su misión mesiánica; los Profetas, los Jueces, los Reyes, el Sacerdocio, el Sanedrín, Babilonia, Egipto, etc., entra por los ojos sin dificultad. Sobre todo aparece este carácter y valor intuitivo en la reproducción de algunos de los más notables de los Santos Lugares, como el Sepulcro de Jesucristo en maqueta de tamaño natural, por la que pueden desfilar los visitantes exactamente igual a como puede hacerlo un peregrino en Jerusalén por el auténtico Sepulcro del Salvador. La misma Cruz del Redentor está reproducida en tamaño natural, la lanza y otros muchos elementos de la vida y pasión del Señor.

Detalles curiosos y culturales abundan en todos los aspectos. Aguas sagradas citadas en las Escrituras, plantas, peces del mar de Galilea, ovejas y corderos del campo de Belén. Reproducción del Avemaría en todas las lenguas y en sus propios caracteres y caligrafía. Rollos de la Ley, de textos escriturísticos y mil pormenores más, imposible de reproducir aquí sin hacer una extensa guía de toda la Exposición. La confrontación y correlación de la historia bíblica con la Historia universal, sobre todo con relación a los pueblos semíticos, con los que el judío tuvo especial relación. En una palabra: cuanto un estudioso de materias escriturísticas, en todos los sentidos de la Historia Sagrada o una catequesis bíblica, minuciosa e intuitiva, pueden exigir. Ya se puede calcular el esfuerzo complejo y detallista que todo supone. Para que los visitantes tengan ante sus ojos en unas horas de contemplación en su recorrido milenios de historia sagrada y hechos culminantes de historia universal, los organizadores han debido consumir centenares, miles de horas de estudio y trabajo en los treinta meses de preparación y montaje de esta Exposición de Tierra Santa. Difícilmente se habrá montado nada superior en este orden en ninguna otra parte del mundo.

Para dar una idea general del conjunto reproducimos aquí el itinerario de la visita. Se abre con la reproducción natural del Santo Sepulcro, en cuyo interior pueden entrar los visitantes. Continúa luego la visión de Palestina geográfica y bíblica, para venir en seguida a la época de Jesucristo en su vida privada, pública, paciente, gloriosa, y en cada una de estas etapas la mención de lugares y hechos más salientes. Las referencias marianas de esos pasos tienen también su lugar bien destacado. Sigue la historia de los Santos

Lugares, en sus diversos períodos, desde la época romana hasta hoy, pasando por la época bizantina, árabe, las Cruzadas, la etapa turca etcétera, estando en cada una la ornamentación de las salas ambientada con exactitud y fidelidad en los estilos correspondientes. No podía faltar la acción de España en Palestina, con anotación de los más célebres peregrinos hispanos, desde la monja Eteria hasta los últimos tiempos, con Orosio, Avito, Idacio, Santo Toribio, Raimundo Lulio, Ignacio de Loyola, etc., etc. Especial atención merece el Patronato de España sobre los Santos Lugares, desde Jaime el Conquistador hasta Francisco Franco, con sus resúmenes históricos y reproducciones pictóricas. Todo viene luego completado con la sección de Documentación y Propaganda, en la que se exhiben multitud de pinturas y grabados sobre aspectos de la más variada índole, en relación siempre con la materia de la Exposición.

Esta empresa ha sido posible merced a la Asociación de Amigos de Tierra Santa, legalmente constituída el 27 de abril de 1951, con una nutrida directiva, en la que figuran destacadas personalidades del campo de las varias actividades de la vida española, tanto eclesiástico como seglar. Dentro de ella se constituyó una Junta técnica y económica para llevar a cabo la Exposición. En esta Junta han tenido parte muy destacada los PP. Agustín Arce, Bartolomé de las Heras y Vicente Jurász, todos franciscanos, cuya obra de la Custodia de Tierra Santa tan benemérita labor tiene hecha en favor de los Santos Lugares, como también queda ampliamente recogido en una de las salas de la Exposición. Siguen otros muchos nombres prestigiosos, como el del señor Duque de Terranova, presidente de la Asociación; teólogos, escrituristas, filólogos, hombres de ciencia, cuya enumeración formaría una lista no menos amplia que competente. Destaquemos al Secretario general de la Junta, don Luis Ortiz Muñoz, juntamente con el P. Legísima, Asesor eclesiástico de la misma, por la labor sobresaliente en eficacia y dedicación de ambos en todo cuanto se refiere a esta obra cumbre. Gran colaborador suyo, desde su función de propaganda e información, el vocal don Antonio Ortiz, quien ha logrado que el interés de la Exposición cale en el ambiente español. No podemos pasar por alto el apoyo oficial, tanto a través del Ministerio de Asuntos Exteriores como del de Educación Nacional, en sus distintas Direcciones Generales, relacionadas con este empeño. Las aportaciones de otros Ministerios y personalidades de la vida cultural, económica y política de España ha sido tan brillante como eficaz. Los Caballeros del Santo Sepul-

cro, la Custodia de Tierra Santa, el Museo bíblico de Montserrat han sido tan generosos como espléndidos en su aportación de diversa índole. Así tenía que ser una obra de tan vastas proporciones, que, si honra a cuantos la han concebido, organizado y ejecutado, honra también el interés de España por los temas bíblicos y sagrados, cuya mejor apología y comprobación son esos dos inmensos palacios del Retiro madrileño llenos de más de veinte mil objetos, dándonos una visión única de muchos siglos de Historia.

ESTUDIOS BÍBLICOS, en la imposibilidad de analizar minuciosamente toda esta rica exhibición escriturística, se complace, al menos, en ofrecer a sus lectores esta impresión general de la Exposición. Y se felicita de que un día quede como Museo permanente, para solaz de estudiosos y devotos de todo lo que son los Santos Lugares y Tierra Santa.

A. AVELINO ESTEBAN ROMERO.

Crónica bíblica de los Estados Unidos

Curso 1953-1954

I

El 91.° Congreso de la «Society of Biblical Literature and Exegesis», de los Estados Unidos de América

Tuvo lugar en el Garret Biblical Institute de Evanston los días 28-31 del pasado diciembre. El Garret Institute —Facultad Metodista de Teología que celebró el año pasado el centenario de su fundación— está inscrito jurídica y espacialmente en una de las cinco Universidades de Chicago, la Northwestern University. Esta Universidad y el Garret Institute están situados en el extrarradio de Chicago, en una prolongación norte de la ciudad, que lleva el nombre de Evanston. Las olas del lago Michigán besan los pies del Instituto.

Asistieron al Congreso unos 150 biblistas, de los que leyeron Comunicaciones alrededor de los cuarenta. Quizá por miedo a pisar la nieve de Chicago, o por no celebrarse el Congreso en Nueva York como era costumbre, faltaron algunas figuras de nombradía; por ejemplo, el Profesor de la Jonhs Hopkins University, W. F. Albright, considerado, con razón, como el gran orientalista americano; hombre de tan vasta cultura que es de los raros biblistas del mundo capacitados para la síntesis. Por aquellas calendas estaba Albright dando, en Nueva York, conferencias en hebreo, con admiración de los judíos. También faltaron bastantes de los investigadores jóvenes formados por Albright, entre ellos los PP. O'Callahan y Moran; Nelson Glück (Presidente del Hebrew Union College de Cincinnati) y otros. Faltó R. Pfeiffer, el escriturista de Harvard, y H. L. Ginsberg, quien, junto con Y. Kauffmann, de la Universidad Hebrea de Jerusalem, es considerado como investigador bíblico de primera categoría entre los judíos. Faltó también Orlinski, Heller y Reider.

Nuestras impresiones generales respecto al Congreso se pueden concretar en estos puntos:

1. Pocos conferenciantes, pocos trabajos de primer rango. Abundaron los discursantes jóvenes e intranscendentes. En las discusiones del A. Testamento llevaron la palabra Cyrus Gordon, del Dropsie College de Filadelfia, y Julius Lewy, ambos autoridades indiscutibles en literatura asiriobabilónica.

2. La mayoría de los asistentes eran protestantes; número conspicuo, judíos provenientes en su mayor parte del Hebrew Union College, de Cincinnati, y de su filial en Nueva York, el Jewish Institute of Religion. Los católicos desde hace unos años han empezado a asistir a los Congresos de la Society of Biblical Literature. Este año asistieron el P. Murphy, Carmelita, Profesor de la Universidad Católica de Wáshington; un grupo de jóvenes investigadores jesuítas, entre ellos M. J. Dahood, del Weston College, quien, con el autor de estas líneas, fueron los únicos católicos que disertaron en este Congreso.

3. Respecto a la marcha general de las ideas bíblicas, el Congreso de Evanston nos dejó una agridulce sensación: que a partir de la segunda guerra mundial se está operando un retorno a la simplicidad exegética, que se vuelve a acatar la inspiración, que hay mucha desconfianza del Wellhausianismo, pero que el Wellhausianismo en particular, y el racionalismo bíblico en general, agazapado bajo el nombre de la «alta crítica», aun tiene un gran imperio.

Los protestantes, por su actitud ante la Biblia, continúan divididos en dos grupos tradicionales: los *fundamentalistas*, que creen la Biblia a pie juntillas y que no dudan que Moisés escribió el Pentateuco, y los *modernistas* (el grupo mayor), que, admitiendo la inspiración del Sagrado Texto, someten a éste a todas las audacias del criticismo literario.

Los judíos están divididos también en el grupo *ortodoxo* o fundamentalistas —los judíos de las Yeshibas— que no quieren separarse un punto del sacro texto y de la vieja exégesis rabínica, y en el grupo modernista, subdivididos en judíos *conservadores* y *reformados*. El Jewish Theological Seminary, de Nueva York, es el alcázar intelectual de los conservadores; el Hebrew Union College, de Cincinnati, lo es de los reformados. La diferencia entre conservadores y reformados no estriba en la inspiración, que ambos admiten, sino en considerar como obligatorias *Torá* y *Gĕmará* los conservadores, y en no considerarlas como obligatorias, los reformados. El conservadurismo que he-

mos observado en el Jewish Th. Seminary no se refiere precisamente a la exégesis bíblica, particularmente cuando la exégesis no refiere a la *Torá*. Estos «conservadores» respcto a los Profetas, por ejemplo, prescinden en absoluto de la tradición judaica; no les importa lo que dijo Raši, Radagd o Ezra. Interpretan a los Profetas sin contar para nada con la tradición; sólo les importa el texto y el contexto histórico y literario. La diferencia de ortodoxos y conservadores, más que diferencia de principios, es de práctica u observancia de las minucias de la Ley y de la tradición rabínicas; la de aquéllos es observancia, sin concesiones a las circunstancias de tiempo y lugar; la de éstos es observancia menos rígida y más abierta al mandato de los tiempos.

Como se ve, hay dos actitudes ante la Biblia entre los no católicos: esas dos posturas que refleja nítidas la exégesis católica francesa y que están abriéndose paso cada vez más visiblemente entre los católicos de otras naciones.

Se abrieron las sesiones de Evanston con una discusión *Acerca del estado actual de la crítica del Pentateuco*. Presidiendo el viejo Maestro O. R. Sellers, del McCormick Theological Seminary; los Profesores J. C. Rylaarlam, de la Universidad de Chicago; C. A. Simpson, del General Theological Seminary de Nueva York, y F. V. Winnet, de la Universidad de Toronto, expusieron el primero la historia de las teorías documentarias en su polícroma variedad, sus cambios, sus discrepancias; y los otros dos lanzaron, entre críticas de las opiniones ajenas, dos nuevas teorías para explicar la difícil prosa narrativa y legal del Pentateuco. Impresión de los asambleístas, tácita en los más, explícita en algunos, fué que aún no sabemos cuántos y cuáles documentos se emplearon para escribir el Pentateuco. Este escepticismo ante el Wellhausianismo lo hemos encontrado también fuera del Garret Institute. Hace pocos días, discutiendo con el Profesor H. L. Ginsberg acerca de las teorías documentarias, él insistía contra los wellhausenianos ser el Priestercodex documento antiguo y más antiguo que el Deuteronomista. Este es documento «secundario» por cuanto modifica en beneficio de una idea «secundaria»—la centralización del culto en el Templo—mandamientos antiguos no conexos con el Templo. Tal elaboración centralizadora se observa por ejemplo en el precepto de consagrar los primogénitos de los animales y en el de pagar diezmos; ambos preceptos están consignados en el Priestercodex sin centralización; ésta es añadida por el Deuteronomista. Según R. H. Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament* [1941], pág. 187), D es

en su forma primitiva del 621 a. C.; posteriormente, se le añadieron algunas partes; P es del s. v. a. C. Para Ginsberg ambos son más antiguos y P mucho más que D.

El escepticismo del Dr. M. Zucker respecto al Wellhausianismo es más radical: «está fundado en el aire». En Jr. 3,1 hay, por ejemplo, una clarísima cita del Deuteronomio 24, 1-2.

El día 29 abrió las discusiones el viejo Profesor de la Universidad de Virginia, S. V. McCasland, desarrollando el tema de *La unidad de las Escrituras,* tras el cual irrumpieron las comunicaciones monográficas, de las cuales se suele recoger más grano y menos paja (1).

1. Charles C. Torrey, Profesor emeritus de Yale, a pesar de sus muchos años y achaques, se atrevió con el difícil problema de explicar la procedencia de la densa población judía que habitaba en Hijāz en tiempos de Mahoma. Según Torrey, estos judíos proceden de Babilonia. Motivó su salida el haberse trasladado la corte de Nabonaid (555-538 a. C.) de Babilonia a Teimā, al norte de Arabia. De este traslado real informan unas tabletas neobabilónicas. Mientras estos judíos babilónicos se extendían desde Teimā, muchos Mineos del Sur de Arabia emigraban hacia El-'Ola (el bíblico Dedán) al Sur de Teimā, por razones de comercio. Un judío 'irāqī habría sido el instructor de Mahoma en Biblia.

J. Lewy negó que de las tabletas de Nabonaid se pueda concluir el éxodo judaico de Babilonia.

2. Sheldon H. Blank, decano del Hebrew Union College de Cincinnati —a quien los hebraístas españoles debemos el descubrimiento del gramático medieval sefardí Al-Rūṭī—, ataca una frase de San Pablo: Rom. 24: «*Porque el nombre de Dios es blasfemado por causa de vosotros* (judíos) *entre los Gentiles como está escrito.*» San Pablo, citando la LXX, interpreta torcidamente Is. 52,5, texto aludido por el Apóstol. Traducción de Is. 52,5: «*Sus dominadores Me someten a constante profanación; diariamente Mi nombre es despreciado.*» Sentido: es despreciado porque el pueblo escogido (judío) es despreciado (Blank); porque el pueblo judío se porta mal (San Pablo). Blank suprime, para facilitar su traducción, las palabras «neum Yahvé» como interpolado pleonasmo. Estas palabras, no obstante, las encontrará el lector en el Isaías del Mar Muerto. Estas discrepancias del N. T. citando al A., se ha querido explicarlas recurrien-

(1) Al extractar estas Comunicaciones, nos ayudamos de los «Abstracts of Communications», entregados a los asambleístas.

do a la teoría del doble sentido o del sentido pleno, o al hecho de la diversidad de recensiones textuales hebreas y griegas, o al empleo del método de exégesis rabínico. Pueden explicarse de muchos modos, sin recurrir a la equivocación del autor.

3. Cyrus Gordon, especialista en ugarítico y babilónico, trató de establecer *El parentesco de la primitiva literatura hebrea y griega*. Detalló parecidos de la épica homérica e historia hebraica desde Abraham hasta David. Los mismos motivos se encuentran en la épica ugarítica. Esta común inspiración se debe al influjo de los Kaftorim. A esta comunicación, lo mismo que a la presentada por Edward Young, también del Dropsie College, acerca de *Paralelos de antiguos temas hebreos* (v. gr., las siete vacas flacas que engullen a las gordas, Gn. 41 ; la detención del sol, Jos. 10 ; la prohibición a David de construir el templo, I Cr. 28,3 ; los paralelos de David en la Ilíada, etc....), objetó J. J. Petuchowski, joven profesor del Jewish Institute de Religion de Nueva York, que en tales paralelos se trata de casuales coincidencias más que de mutuas influencias. Pero Gordon mantuvo que los israelitas, especialmente antes de la Monarquía, están integrados en el mismo complejo cultural griego, que es el del Mediterráneo. Nada de dos mundos aparte.

4. Sobre *La corona de Acanthus o de espinas* se presentaron dos Comunicaciones : la del Prof. de Yale Erwin R. Goodenough, que acaba de publicar tres excelentes volúmenes acerca de *The Jewish Symbols in the Greek-Roman period*. (Nueva York, 1953). Su sentencia es que la corona de espinas no era realmente de espinas —de *acanthus spinosus*—, sino de *acanthus mollis*, ese acanto que, formando corona, se emplea en los capiteles corintios y en las sinagogas palestinenses ; lo contrario de lo sustentado por la Comunicación de Kenneth W. Clark, de la Universidad de Duque. Goodenough es un gran especialista en Filón y en cultura helenística. Una de sus teorías revolucionarias es que los judíos palestinenses, después de la destrucción del Templo, hablaban *griego*. El arameo era empleado sólo en círculos académicos.

5. *Fariseos, esenios y gnósticos*. Excelente comunicación presentada por Ralp Marcus, Prof. de la Universidad de Chicago. Para Marcus, los judíos de los MSS. de Khirbet Qumrām son esenios, y como todos los esenios parecen ser «fariseos gnósticos». Los misterisos «minim» de la literatura rabínica serían judíos gnósticos. R. Marcus es un especialista en los fariseos. Reciente es su estudio *The*

Pharisees in the light of modern scholarship, «Journal of Religion», 32, 153-164.

6. *La primitiva exégesis cristiana del A. Testamento a la luz de los MSS. del Mar Muerto.* Lucetta Moury, del Wellesly College, repara en tres diversas actitudes exegéticas ejercitadas sobre el Antiguo Testamento: la de Filón, la del judaísmo rabínico y la de los MSS. del Mar Muerto, especialmente la del Comentario a Habaqquq. La cristiana se parece más a la última que a las anteriores. La disertante habló de un documento descubierto acerca de las condiciones del Mesías, pero nada dijo de cosa tan importante para la exégesis del A. Testamento como son los fragmentos griegos de la LXX de ciertos Profetas Menores, recientemente descubiertos. Su texto coincide con las citas de Justino y discrepa de la recensión actual de la LXX. Sabemos que P. Kahle ha publicado ya recientes Conferencias que ha dado en diversas Universidades alemanas sobre tema tan prometedor.

7. *Juan Hyrcano como Profeta.* Disertante: Isaac Rabinowitz, del Heb. Union Coll. y del Inst. of Religion. De ciertas alusiones de I Macab., del Manual de Disciplina y del Documento Saddoqita se infiere que poco después del 120 a. C. había de aparecer un profeta que inauguraría el período escatológico. Entre 111-197 a. C., a la caída de Samaria, según se deduce de Fl. Josefo y de ciertos pasos de Apócrifos y de la Literatura Rabínica, se intentó proclamar como tal Profeta a Juan Hyrcano. Con esto se quería justificar ante el pueblo el robo de los tesoros de la tumba de David y quizá de los fondos del Templo, perpetrado por Hyrcano.

8. *Un pasaje escatológico desconocido.* L. H. Silbermann, de la Univ. Vanderbilt, descubre en Abot 2, 15-16 de la Mishná, una reinterpretación de ideas escatológicas y mesiánicas. Originariamente, en el texto la metáfora de la mies se refería a la venida de la Edad Mesiánica; pero, habiéndose frustrado las esperanzas mesiánicas con la derrota de Bar Kokëba, los judíos empezaron a reinterpretar los escritos apocalípticos o escatológicos.

El conferenciante atribuyó a San Pablo el mismo achaque: «reinterpreta» ante la dilación de la segunda venida del Mesías.

El Prof. Marcus mostró su disconformidad con el sentido que se quería dar a Abot 2, 15-16 y a la metáfora de la mies.

9. *Epítetos en el Exateuco.* Intranscendente Comunicación de Charles F. Pfeiffer, de la Lancaster School of Theology.

10. *Yahvé, el Dios de mi padre.* El Prof. de Biblia de la

Universidad Vanderbilt, J. Ph. Hyatt, wellhauseniano, recogiendo la tesis de Alt en *Der Gott der Väter,* asegura que cada patriarca bíblico tenía una especial deidad protectora, cuyo culto transmitía a sus descendientes. Entre Nabateos, Palmyrenos, Amoritas, Asirios... ocurría lo mismo. La expresión «el Dios de mi padre» es más antigua que «el Dios de mis padres». En Ex. 3, 6; 15, 2; 18, 4 la expresión «Dios de mi padre» o «Dios de tu padre» en boca de Moisés o referida a Moisés indicaría que posiblemente el Yahvismo de Moisés se origina en «el Dios de su padre». J. Lewy confirmó la extensión de estas fórmulas en la literatura asiro-babilónica.

11. *Situación histórica de Cushán Rishataim, rey de Aram Naharaim* (Jue. 3, 7). El joven investigador de la Universidad hebrea de Jerusalem, que después de hacer sus primeras armas en filología hebraica se ha pasado al campo de la Historia, Abraham Melamat, sugiere que Cushán dominó a Palestina (después liberada por el juez Otoniel al desintegrarse el imperio hitita y al debilitarse Asiria, allá por el 1200 a. C., al principio del período de los Jueces. Después pasó a Egipto, que pasaba por un período de gran decadencia al final de la XIX Dinastía. Según el gran papiro Harris, Egipto cayó en manos de un Hurrita; es decir, de un asiático. Este sería Cushán, el cual fué arrojado de la tierra del Nilo por Set-naklt, fundador de la XX Dinastía y padre de Ramsés III. Véase en el «Journal of Near Eastern Studies», último número, la ampliación de este tema.

12. *El nombre Ḥusārum en los antiguos textos Asirios y la historia de Sanchuyaton acerca de Chusor.* Julius Lewy prueba que la palabra ḥusārum significa un mineral de hierro, probablemente la hematites. Dicha voz se usa ya en antiguos textos asirios como nombre de persona: Ḥusārum el fenicio. Naturalmente, en fenicio este nombre —por efecto de ese fenómeno fonético tan característico de las lenguas cananeas *ā* > *o*— debió de pronunciarse Huson. Ahora bien, Sanchuyaton, según Filón de Biblos, señala que χουσώρ y un hermano suyo fueron los descubridores del hierro y de su labcreo, y añade que χουσώρ es el Hephaistos, venerado como dios.

13. *Una nueva cronología bíblica.* Newman M. Powell, Profesor de español en la ciudad de Canton, Ohío, y antiguo pastor protestante en Chile, nos brindó, con buen arreo de mapas y de listas cronológicas, respaldado todo en un grueso volumen sobre la materia que está implorando editor, una sugestiva teoría que, según el conferenciante, definitivamente acababa con la dificultad de la longevidad

de los Patriarcas antediluvianos. Nada de leyendas; nada de género histórico literario. Todo el secreto es traducir el vocablo «shaná» (año) por lo que era año para los hebreos del desierto: por lunación-repetición (shaná, ante todo, significa «repetición») del ciclo lunar. Tomando como base el año de una o varias lunaciones, Power nos ofrece unas listas de Patriarcas de normal longevidad. Matusalem no pasó de los 85, y Sara, cuando enamoraba a los egipcios, no frisaba en los 100, sino en los 30. Naturalmente, la Asamblea se mostró muy escéptica, porque, según Powell, el Adam bíblico vivió dos mil años antes de Cristo. Le objetamos que desde el paleolítico inferior al neolítico hay que interponer medio millón de años para satisfacer a los prehistoriadores más modernos. Respondió que el Adam bíblico es el hombre del desierto, y que no tiene que ver con el primr hombre de la Humanidad. Cuando le objetamos que el estudio de los cien esqueletos remanentes del paleolítico no nos da hombres de más de cuarenta y un años (sólo uno pasa a los cincuenta), nos remitió a su libro, aun no metido en las prensas.

14. *Fuentes cristianas de la Historia árabe de Ibn Jaldūn.* El Prof. Walter J. Fischel, de la Universidad de California, es conocedor del español y colaborador de la Miscelánea Millás. Su especialidad son los judíos persas y el arabismo. En 1951 demostró que Ibn Jaldūn (1332-1406) se sirvió para su Kitāb al-'Ibar, vol. II del hebreo Yosippon (en árabe Yusuf ibn Kurzūn). En esta comunicación investiga las fuentes cristianas (v. gr., coptas, melkitas, etc.), que I. Jaldūn puso a contribución para tejer su historia de Roma, Bizancio, Persia..., sobre todo para la historia de los Padres orientales.

15. Crítica del libro *Primitive Christian Calendar*, del Arzobispo Carrington (Cambridge, University Press, 1952). Este era el tema que debía desarrollar W. D. Davis, de la Universidad de Duke, Universidad que envió al Congrso buena representación de Profesores. Pero no pudimos ver al docto Profesor, cuyo libro sobre *La cesación o no cesación de la Torá en tiempo del Mesías* hemos examinado largamente en ESTUDIOS BÍBLICOS.

16. *Intereses políticos y religiosos de I Macabeos.* Floyd V. Filson, del McCormick Theological Seminary, resalta que el autor de I Macab., aunque evita el nombre de Dios, persigue un fin religioso, además de la exaltación política de Israel. El libro es relativamente antiguo, por el acento que se pone en la importancia de Esparta y porque los Macabeos están revestidos de función política y

religiosa. No hay prueba de que el autor sea saduceo (no es prueba el carácter sacerdotal de los Macabeos) o fariseo (no es prueba su adhesión a la Ley) o adherido de secta postcristiana.

Filson —uno de los Consejeros de la Editorial de «Studies in Biblical Thealogy», —hace poco ha publicado *The New Testament against its Environment*.

17. *Relación de las Epístolas de San Juan con el IV Evangelio*. Arthur H. Maynard, de la Univ. de Miami, ofreció al Congreso un estudio de los sinónimos en las epístolas joanneas y en el IV Evangelio, sacando, en conclusión, del diferente modo de usar los sinónimos que el autor del IV Evangelio es distinto del hagiógrafo de la I Epístola, y que II y III Joan. tienen el mismo autor.

18. *Un Manuscrito de 'Ongelos puntuado con vocalización babilónica transliterada en signos tiberienses, en la Biblioteca Vaticana*. Este fué el tema sobre el que disertó el autor de esta crónica. Se trata del MS. 448 de la Vaticana, sobre el que en la *Miscelánea Millás* —1954, vol. I—, publiqué un largo estudio. En Evanston, traté nuevos problemas; del estudio paleográfico concluyo que es Ms. del s. XI y oriental. En el estudio lingüístico presentó como aportación interesante pruebas sacadas, sobre todo, de los fragmentos de la Gĕnizá del Cairo, de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nueva York, de que la puntuación con *shewá* simple en las guturales avocálicas no es puntuación exclusivamente yemení como se viene diciendo, sino genuinamente babilónica. Intento probar que la confusión de *patah* y *qameṣ* se encuentra en MSS. babilónicos, lo mismo que en el 448 y el Codex Reuchlinianus, que es también de procedencia oriental. También se encuentra en los viejos fragmentos de puntuación palestinense. La conclusión de esta disertación es que la transliteración tiberiense —la de primera mano—, con sus aparentes inconsecuencias en la vocalización, se puede explicar en el supuesto de una honrada fidelidad a la vocalización de la «Vorlage» babilónica del MS. Vat. Heb. 448, y que esas inconsecuencias de vocalización son una prueba más de la antigüedad veneranda del MS. en cuestión.

Cyrus Gordon observó respecto a la pronunciación del *qameṣ* en Babilonia que en ciertos documentos mágicos, por él publicados, se indica el sonido *a* por la «mater lectionis» vaw, lo cual quiere decir que la *a* se cerraba en *o*. Klar es de la misma opinión de Gordon; pero P. Kahle decididamente se opone a que $\bar{a} > o$ en los MSS. *bíblicos* babilónicos.

19. *Ugarítico drkt y el bíblico dérek.* El jesuíta Mitchell J. Dahood apunta una feliz traducción: aplicando el significado de «dominio», «poder», que la raíz *drkt* ostenta en ugarítico, para traducir la raíz *drk* hebrea de los siguientes versículos bíblicos: Números 24, 17; Sl. 110, 7; Os. 10, 13; Jr. 3, 19; Pv. 31, 3; Sl. 138, 5 y quizás Is. 57, 10, se logra un sentido aceptable en pasajes hasta el presente difíciles de entender.

20. *El Qĕrí como primitivo texto de la Biblia.* El joven Saul Levi, de la Universidad de Wáshington, de formación esencialmente conservadora, explica el *qĕrí* como resto del antiguo texto bíblico *leído* en alta voz. Lo que yacía escrito era sólo un esqueleto consonántico muy imperfecto. En tiempo de la Mishná y ya antes del año 70 d. C., los Maestros enseñaban a leer la *Torá* versículo por versículo. Los libros hebreos y arameos no eran leídos a la vista, sino de memoria. Ciertos pasos de la Biblia muestran que esto ya se practicaba en tiempos en que aún se hablaba hebreo. Sólo cuando en el siglo VIII o IX d. C. se inventan los signos vocálicos, a base de ellos y de los viejos *qĕrí*, se pudo leer a la vista Hasta entonces de memoria.

Muy conservador el joven investigador. ¿Cómo —le preguntamos—, cómo explicar que las transliteraciones del *shewá* en la II colección de la Exapla se haga con todas las vocales griegas? ¿Fué ésta la pronunciación que llegó de boca en boca, de memoria en memoria a los masoretas tiberienses? ¿Por qué San Jerónimo pronuncia *basar* y *bosor*, *zakar* y *zokor*? ¿Por qué en Ex. 26, 24 la misma palabra del TM. es תַּמִּים y תְּאַמִּים?

En breve, es difícil explicar con este conservadurismo las diferentes pronunciaciones del Texto hebreo antes de los masoretas de Tiberias; v. gr., todas estas palabras que en el material de 'Ayn Fašha eran pronunciadas de diferente manera que en el Texto Masorético. Cf Millra Burrows: *Orthography Morphology and Syntax of the St. Mark's Manuscript*, JBL (1949), pág. 198.

21. *El concepto de vida futura según el traductor griego de Job.* Donald H. Gard, Prof. en el Princeton Theological Seminary, de la comparación del Texto Masorético y LXX, concluye que LXX procura introducir en su traducción de Job un concepto teológico acerca de la vida futura de ultratumba en los pasajes en que se habla del más allá.

22. *El Salmo* 118,25 *es una oración pro pluvia.* Yakob J.

Petuchowski advierte que este versículo *Anna Yahvé hoshi'an-na, anna Yahvéé hasliḥa-na*, no casa con el contexto. El Salmo 118 se recitaba en la fiesta de Sukkot, en la que Dios determinaba, según creencia judía, las lluvias que había de mandar a la tierra el año venidero (Cf. Zac. 14). Este día había procesión en el Templo; en ella se llevaba y agitaba el *lulab*; se agitaba a las palabras del verso 25, según R. Yoshua, que de joven había sido corista del Templo. Al mismo tiempo se desarrollaba la ceremonia de la liberación del agua. Todo parece indicar que en la procesión se recitaba el Sl. jubiloso, festivo, 118, y a un cierto momento —cuando la procesión daba la vuelta al altar— se rezaba el verso 25, súplica iterada «ad petendam pluviam».»

23. *Continúan las malas traducciones del hebreo ra'*. Rolland E. Wolfe, de la Western Reserve University, fustiga la última traducción inglesa de la Biblia. Hace poco se atacó esta traducción por gentes conservadoras por traducir *ha-'almá*, de Is. VII, por «young lady», en lugar del tradicional «Virgen». Ahora se la ataca porque en más de un 50 por 100 de casos continúa traduciendo *ra'* por «evil» (malo o maldad), cuando debe traducirse por «calamidad», «desgracia», quizá incluso en el Padrenuestro. Nosotros no tenemos mayor dificultad en traducir *ha-'alma* por «young lady» —si bien no vemos la necesidad de traducir, con Luzzato, «concubina»—; pero vemos en el T. M. constantemente usada la raíz *ra' a'* en el sentido de mal moral; en oposición a *ṭob* bien moral; en contexto de *'ăvón*, iniquidad.

24. *El cometido de Satán en la concepción judeocristiana del mal*. Comunicación de Edward K. Krefz (Hasting College), en la que se aseveran lindezas racionalistas como éstas: es probable que la doctrina acerca de Satán creciese (formando un completo sistema demonológico) para explicar la existencia del mal en el mundo sin atribuirlo a Dios. En esta Comunicación también se alude «al mito» de la caída de los ángeles.

Lo que se puede conceder es que en algún pasaje de la Escritura frecuentemente aplicado a Lucifer —aquí estoy pensando en el *helal* del cap. XIV de Is., que se refiere al Rey de Babilonia o Asiria— no se halle apoyo escriturístico para la concepción cristiana respecto al demonio; pero de esto a hacer la demonología cristiana producto de la imaginación o de un raciocinio humano hay gran abismo.

25. *Un fragmento inédito de la Epístola a los Efesios*. William H. P. Hatch, de la Episcopal Theological School, describe este papiro: 48 líneas; texto alejandrino, casi siempre coincidente con

el Codex Vaticanus. Tiene tres variantes no conocidas. Pertenece a un códice escrito en el s. III d. C., probablemente en la primera mitad. Es propiedad de la Univ. de Yale.

26. *La expresión paulina «endusathe Christon»*. Terence Y. Mullins, de la Universidad de Virginia, sostiene que el uso de *enduo* en Pablo no procede de los misterios orientales; deriva, simplemente, del empleo simbólico del verbo hebreo *labash*, por parte de los judíos. Aporta ejemplos de la LXX, en que se traduce *labash* por *enduo*.

Una magnífica prueba de la tesis de Mullins se encuentra en Is. XIV, 19, en donde la expresión «*lébush harugim*» es mal traducida ordinariamente por no traducir «lebush» en sentido metafórico: «*vestido* (rodeado) *de muertos*».

27. *Posible elemento helenístico en las paraenesis paulina*. David G. Bradley, de la Univ. de Duke, afirma qua San Pablo «tipifica» en Cristo ciertas enseñanzas éticas: adopta el método «typos» empleado en el período helenístico por Séneca, Epicteto, el autor del Testamento de los XII Patriarcas; Filón, etc. El método consiste en «tipificar» una virtud o un vicio en una persona famosa.

28. *El estado actual de los estudios de métrica semítica*. G. Douglas Young (Northwestern Schools). En métrica semítica aún es básica la obra de Sievers (1901), a pesar de la crítica de W. H. Cobb. Young estudia la literatura posterior a Sievers, analizando las aportaciones que apoyan y las que contradicen sus famosas teorías.

En métrica bíblica siempre hemos sido un poco escépticos; sólo llegaremos a conclusiones ciertas el día que sepamos con certeza cómo se pronunciaba el hebreo premasorético, el hebreo cuando fué escrito. Hasta el presente lo más prudente es hablar d métrica masorética.

Un capítulo importante de la métrica semítica ha escrito recientemente Jefim Schirmann: *Hebrew liturgical Poetry and Christian hymnology*, J. Q. R., XLIV (1953), págs. 123-161.

29. *Observaciones sociológicas e históricas acerca de Zac.* 12. Tiene la palabra un joven investigador del Heb. Un. College de Cincinnati, Matitiahu Tsévat. En su conferencia hay ecos directos de opiniones del presidente Emeritus, del Colegio Hebreo de Cincinnati, el Prof. Julián Morgenstern.

Las listas de Esd.-Neh. y pasajes de Re., Jr. y Ez. indican que los descendientes de las clases nobles dominaban en Jerusalén des-

pués del exilio, y en el campo los descendientes de las clases bajas. Aquéllos maquinaban la vuelta de la Monarquía davídica; los otros estaban bien con el gobierno persa: no apoyan las pretensiones de los de la ciudad. Una situación pareja se refleja en Zac. 12: ante la amenaza de guerra contra Jerusalén, la comarca no responde. Como estas condiciones prevalecen, sobre todo antes de la mitad del siglo v a. C., por este tiempo fué escrito Zac. 12; lo más probable es que fuese escrito en 486-85, cuando estalló en Jerusalén el complot monárquico, que acarreó la ruina de Jerusalén, complot y fecha que parece deducir Morgenstern, de Esd. 4,6.

Es curioso observar, a propósito de esta clase noble nacionalista del conferenciante, que en la literatura sapiencial bíblica —al parecer literatura de la «upper class» (cf. R. Gordis, JBL [1947], pág. 187)— aparece como clase cosmopolita, nada nacionalista, bien avenida con el «statu quo» social y político.

30. *La vara de almendro de Jr. 1, 11.* Walter G. Williams, de la Iliff School of Theology, interpreta el sentido de esas palabras de Jr. 1, 11 «*maqqel shaqed ănî*» —vara (no árbol) de almendro—. La palabra *shaqed* hace juego paromástico con la voz *shoqed* que sigue a continuación y que significa, como casi siempre en otros pasajes, «yo estoy alerta», «yo vigilo», y no «yo tengo cuidado».

Nosotros sugerimos que, supuesta la probable confusión de *ā* y *o*, incluso en el T. M., es muy posible que *maqqel shaqed* se pronunciase *maqqel shoqed*, con lo cual tendríamos aquí un ejemplo de palabra con doble sentido (vara y vigilante), como en Is. XIII, 12 la palabra *Ofir*.

31. *La Alianza en el Antiguo Israel.* El Prof. de la Universidad de Michigan, uno de los discípulos de Albright, George E. Mendelhall, nos brindó a los postres de la Asamblea una de las mejores Comunicaciones del Congreso: en sustancia, un análisis del significado de *Bĕrit* en el A. Testamento, comparando el significado de la Alianza en otras religiones orientales. *Bĕrit* es un juramento promisorio. *Bĕrit* entre Yahvé e Israel, es un tipo bien conocido de Alianza: un tratado de vasallaje entre un Soberano y un vasallo. Este tipo de *Bĕrit* se encuentra entre los hititas, en el Decálogo y Josué. Desde la federación de las tribus israelitas hasta la Monarquía *Bĕrit* de Israel era un tratado de vasallaje.

Preguntamos al disertante si es de esencia de la *Bĕrit* ser onerosa, a lo que respondió ser de esencia de la *Bĕrit* a que acompaña juramento promisario.

Nos pareció que el conferenciante dejaba en olvido las alianzas personales, v. gr., la de Dios y Noé. En el mismo sentido se manifestó el bibliotecario del Jewish Institute de Chicago, nuestro amigo el Dr. Pudah Rosenthal.

El P. A. Vaccari, S. I., tiene un estudio —desgraciadamente sólo «ad usum auditorum»— sobre el sentido bíblico de la palabra *bĕrit*.

32. *Uso en el N. Testamento de tradiciones judías relativas a héroes del Viejo Testamento*. Martin Rist (Iliff Schol of Theology) se explica en estos términos: En el N. T. se alude no pocas veces a personajes del Antiguo, y en ciertos casos la presentación neotestamentaria difiere de la del Viejo T., lo cual puede obedecer en unos casos a adaptación o reinterpretación del cristianismo primitivo y en otros —Rist se esfuerza en probarlo— a incorporación de tradiciones judías conservadas en Apócrifos, Apocalíptica o en la literatura rabínica.

De nuevo la objeción: que el N. T. no casa siempre con el Antiguo: objeción que acabamos de leer en la dura recensión que hace Ginsberg a la traducción del libro de A. Robert y A. Tricot: *Guide to the Bible, An Introduction to the Study of the Holy Scripture*, en la revista «Jewish Social Studies», pág. 91: «One could hardly expect a work of this nature not to stress the (often very real) arbitrariness of rabbinic Midrash white miniming (no less real) arbitrariness of the applications of O. T. passajes in the New.»

33. *Jesús y el Espíritu en el IV Evangelio*. El Prof. de N. Testamento del Garret Institute, Edward Payson Blair, impugna el libro *The Gospel of the Spirit*, de Ernest C. Calwert y Eric L. Titus, cuya tesis es que la afirmación fundamental del IV Evangelio es que Jesús es el Espíritu. Como el Espíritu participa de la naturaleza divina y obra y muere como un dios, y después de su resurrección comunica su naturaleza de Espíritu a sus discípulos. Según el cuarto Evangelista, Jesús hombre se hizo Hijo de Dios al recibir el Espíritu, y con El el nuevo nacer en el Bautismo.

El disertante propugna que el IV Evangelio no presenta a Jesús como «un dios» o como «Dios», en el sentido racionalista del libro de Calwert-Titus, sino simplemente como «el Hijo de Dios»; y añade que la filiación divina no le advino a Jesús en el Bautismo, y que el Evangelista no presenta al Señor como renacido, sino como dador del renacimiento espiritual y de la vida eterna.

En breve, Blair desecha, por acientífica, la tesis de *The Gospel*

of the Spirit, uno de cuyos autores, Eric L. Titus, presentó al Congreso *Una interpretación de Juan XIII* (lavatorio de pies), también aquejada de racionalismo.

Algunas más Comunicaciones fueron presentadas al Congreso. En la imposibilidad de mencionarlas todas, vamos a enumerar las que faltan:

1. Frank Zimmermann: «Dónde y cuándo fué escrito el libro de Tobit». (No en Egipto, ni en Palestina, sino en Persia, por el 350 a. C. El comunicante nada dice de que recientemente se ha descubierto el original hebreo de Tobit con una traducción aramea.)

2. «Paralelos de la descripción, por Poel, de una plaga de langostas», por John A. Thompson.

3. «La expresión «la Palabra de Dios crecía», por William J. Moore.

4. Comunicación, por Ernest W. Saunders, sobre la misión enviada al Monte Atos a microfilmar 209 MSS., de N. T. y 56 mss. escritos patrísticos de música bizantina, bajo el patrocinio de la Biblioteca del Congreso y del «International Greek New Testament Project.»

5. «La influencia del hebreo en el vocabulario de la LXX», por el conocido septuaginista Henry S. Gehman.

6. «Notas a Galatas 2,7-i9», por Erich Dinkler.

7. «El «fin» en el A. T.», por Louise P. Smith.

8. «La idea «a pesar de» en la fe del A. T.», por Edmund Perry.

9. «El simbolismo del niño en los Profetas del s. VIII», por Margaret B. Crook.

10. «Aspectos de la interpretación deuteronómica de la Historia», por David N. Freedman.

11. «Deuteronomio y los Levitas», por G. Ernest Wringht.

12. «El canon de Lutero y las primeras biblias suecas», por Allen Wikgren.

13. «A propósito del libro de Conny Edlun, *Das Auge der Einfalt*» (Uppsala, 1952), por Henry J. Cadbury.

14. «Las fuentes de la iconografía de las primitivas peregrinaciones a Palestina», por Harold R. Willouhby, y unas pocas más presentadas por W. Farmer (Univ. De Paw). C. Milo Connik (Whittier College), Morton Smith (Brown University), J. H. Greenlee (Asbury Theological Seminary), Holger Lidsjo (Seminario Teológico Adventista), Paul E. Davis (McCormick Theol. Seminary), Robert S. Eccles (Univ. De Paw).

II

La Kallah de Omaha

Al mismo tiempo que se celebraba en Evanston la reunión de la Biblical Society, tenía lugar en Omaha, Nebraska, la *Kallah* anual de los Rabbis conservadores del centrooeste de los Estados Unidos. La única Comunicación importante, desde el punto de vista escriturario, fué la de H. L. Ginsberg, en que resumió sus largas investigaciones sobre el Eclesiastés. Dada la categoría de este exegeta, las discusiones que ha provocado su interpretación de Kohelet entre figuras de primera magnitud exegética entre los protestantes, como Rowley; entre los judíos, como Robert Gordis (entre los católicos le ha dedicado una seria crítica el joven jesuíta P. Dahood), dado que la polémica ha de continuar, pues dentro de poco va a aparecer —primero en hebreo y después en inglés— el libro definitivo de Ginsberg acerca de Kohelet, con respuestas a las críticas de sus adversarios, juzgamos harto conveniente dar una brevísima idea del comportamiento exegético de Ginsberg ante un libro sobre el que recientemente ha publicado R. Gordis su obra *Kohelet: the Man and His World* («Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America», XIX, New York, 1951) (1) y su artículo *The Translation-Theory of Qohelet Re-examined* (JQR, 40, 1949; págs. 103-116) y el Instituto Bíblico de Roma una traducción latina con notas e introducción (*Liber Ecclessiastae*, págs. XIV, 30; Roma, 1950).

Las ideas de Ginsberg sobre el Kohelet están expuestas en sus *Studies in Kohelet* («Texts and Etudies of the Jewis Theological Seminary of America», XVII, New York, 1950), y en *Supplementary Studies in Kohelet* («Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXI, 1952; págs. 35-62), y en su Disertación en la *Kallah* de Omaha.

El P. Edward F. Siegman, editor de la revista católica bíblica de

(1) Véase la reseña de la «Catholic Biblical Quartely», XV (1953), páginas 112-16, por el Profesor Emeritus, de la Universidad Católica de Wáshington, P. E. Arbess. Los peros no son demasiados. La exégesis de Gordis es más moderada. Sin embargo, no comulgamos con todas las ideas de Gordis referentes a la ideología de los libros Sapienciales expuestos en su reseña del libro de J. W. Gaspar, M. S. C. (*Social Ideas in the Widson Literature of the O. T.*), en JBL, págs. 187-188.

Estados Unidos «The Catholic Biblical Quarterly», hizo (XIV, 1952; páginas 400-1) una insustancial reseña de los *Studies in Kohelet*, de Ginsberg, poniéndole, naturalmente, este pero: «Muchos expertos no estarán de acuerdo en que Kohelet polemiza en contra de la inmortalidad» (pág. 401).

Este punto —la heterodoxia del Eclesiastés— al ser ofrecido por Ginsberg como exégesis indubitable, pone en guardia al exegeta católico. Sin embargo, el preclaro autor —judío que ciertamente cree en la inspiración de los libros canónicos—, a la objeción que más de una vez le hemos hecho cómo un libro inspirado puede defender una herejía o error, responde, sin inmutarse, que primero habla la Exégesis y después explica la Teología.

Para Ginsberg, la exégesis objetiva del Kohelet arroja, en punto a la ortopraxia u ortodoxia, estas resultados:

1) El Kohelet (que no es Salomón, pues el libro es del siglo III a. C., sino «Yo Kohelet un propietario -*molek* por *mélek*-en Jerusalén»), ni es ortopráctico ni en modo alguno es ortodoxo: es poco afecto al culto del templo, aconsejando no hacer votos que obliguen a hacer sacrificios. Es necedad hacer votos y no cumplirlos (Ecl. 5,3-5); hacer votos es la expresión de un loco (5,2), y el sacrificar es el «don de loco» (4,17). Esta antipatía respecto al culto advino al Kohelet ante el espectáculo de sacerdotes indignos (8,10).

2) La real heterodoxia del Kohelet aparecería en sus enseñanzas respecto a Dios y al mundo mundano. Sus únicas amonestaciones de conducta religiosa son no precipitarse en hacer votos —lo acabamos de decir—, no precipitarse en jurar (8,2-3) y no irritarse contra los malos tiempos, pues están decretados por Dios, y porque, además, están compensados por otros tiempos buenos, también decretados por Dios (7,10. 13-14). Para Kochelet, Dios es el Señor absoluto y *arbitrario* del destino; el Que otorga el don de sacar a la vida su posible jugo a los que El quiere, sin tener en cuenta méritos, y lo niega —igualmente inatento a méritos— a los que no quiere (2,24-26; 3,18). Para Kochelet, Dios no recompensa la justicia ni castiga la maldad (8,14), y de hecho, quiere la existencia de la opresión e injusticia (3,14a. 15; 5,7). Sólo se puede esperar con gran probabilidad que Dios castigue las ofensas hechas contra El, tales como quebrantamiento de votos o perjurios (5,3-5; 8,3 y las primeras palabras de 8,4).

A nuestro entender, todo esto que para Ginsberg ya es heteropraxia o hetedoxia, aún se podría coordinar —siempre en el supues-

to de que sea válida la exégesis— con la ortopraxia y ortodoxia cristianas, si las sentencias referentes a votos, juramentos o sacrificios se interpretan como expresiones elípticas; es decir, expresiones absolutas (sacrificar es don de locos; hacer votos es expresión de loco) que han de entenderse —por el contexto— como condicionadas: sacrificar, hacer votos, es locura, si no se cumple; o porque no se cumple. Sabemos cuán frecuente es, en el estilo de la Escritura, la *hašmaṭa* o elipsis. Una clase de elipsis es omitir la condición y expresar sólo el condicionado, que por el contexto se sobreentiende.

Respecto a la heterodoxia implícita en la *arbitraria* administración, por Dios, de los dones naturales, o en la voluntad de Dios de que existan injusticias, o en la falta cierta, o probable, de justicia divina, advirtamos que tal conducta divina cabe dentro de la ortodoxia con tal que se refiera sólo a esta vida. En Su voluntad del mal moral, o injusticia, si la voluntad es sólo permisiva —no positiva—, no puede haber achaque de heterodoxia.

Supuesta la referencia a esta vida, bajo el aspecto doctrinal, no habríamos de asustarnos de que Kohelet dude de la discriminación de buenos y malos, pareciéndose en esto a Job (2,10; 1,22b, etc.). No hay ninguna dificultad en que Kohelet no tenga fe en un mundo justo, o Job la tenga muy poco crecida, contrariamente al autor de Proverbios que cree, optimista, en el mundo justo. La única dificultad de estas exégesis no está en lo que dicen, sino, quizá, en que sobre un mismo punto doctrinal enseñen cosas contrarias, porque Dios, que inspiró todos estos libros, no se puede contradecir en enseñanzas doctrinales o teóricas. Sólo en lo pragmático, o dispositivo, pueden variar y contradecirse las Escrituras.

La verdadera heterodoxia del Kohelet, interpretado por Ginsberg, está en pregonar que la muerte, tanto para el hombre como para las bestias, significa «extinción», «complete cessation» (*Suppl. Stud.*, pág. 37): «and death is a complete end of existence for man as well as beast» (Ib., pág. 38) (Ecl. 3,18-31).

¿Puede ser Palabra de Dios, a través de Kohelet, que el hombre no sobrevive a la muerte? No puede ser enseñanza de Dios, ni es probable que Kohelet, «homo sapiens», aun suponiéndole privado de la inspiración —del soplo o asistencia divina— niegue la inmortalidad humana, puesto que tal verdad está al alcance de una normal inteligencia: es verdad de orden natural.

Hemos leído atentamente esa perícope peligrosa—Ecl. 3,18-21—

y no creemos totalmente segura la traducción negadora de la inmortalidad, ni siquiera en el v. 21, que posiblemente sólo significa una paladina confesión de que el hombre ignora en qué se diferencia la inmortalidad del espíritu (1) del hombre y del *neuma* animal. No se niega el hecho de la inmortalidad ; se afirma la ignorancia referente a su naturaleza.

En los versículos anteriores se afirma, de manera muy insistente, la semejanza del hombre y animal, porque ambos mueren. Se acentúan las semejanzas porque el Kohelet quiere probar que el hombre está muy lejos de ser Dios.

En Kch. 12,7 se expresa claramente la inmortalidad : «y el espíritu se vuelva a Dios que lo dió».

Entendidos de esta manera los versículos en cuestión, no habría conflicto con la teología de la inspiración, ya que no hay inconveniente en que Dios inspire parte de la verdad (en el caso que somos mortales en cuanto al cuerpo y que los hombres no saben la suerte futura de los espíritus), aunque sí lo hay en inspirar una falsedad. El libro del Ecl. y, en general, el A. Testamento, contienen verdades reveladas con parsimonia, parcialmente, esperando la revelación total y plena del N. Testamento. La Palabra de Dios es progresiva, pero no puede ser contradictoria.

4) Otra dificultad de la interpretación de Ginsberg es hacer al Kohelet predicador de epicureísmo ; Kohelet invita, en las cuatro partes del libro, que distingue Ginsberg, a gozar de los bienes de esta vida : el goce de los bienes presentes es el único provecho de las cosas de este mundo. Fuera de ese goce de los bienes, todo lo demás es vanidad ; está sujeto a desaparecer ; a muerte. Incluso la sabiduría es vanidad, por esa sujeción a la muerte. La riqueza es vanidad, porque se deja y se deja a otros. El único bien es gozar la riqueza, lo que se tiene. Además de la muerte, amenaza a todos los goces la incertidumbre ; todo está predeterminado por Dios, pero para el hombre todo es incierto e imprevisible. Por lo cual, «comedamus et bibamus...».

Dice Ginsbrg que el Kohelet predica *don't be an ascetic* (no seas un asceta), y que esta invitación a disfrutar de los bienes de este mundo empareja bien con las enseñanzas rabínicas.

¿Qué decir de este hedonismo del Kohelet?

---

(1) Supuesto el influjo helenístico en el Kohelet, convendría estudiar en este respecto de la mortalidad o inmortalidad del alma la relación del *ruah* del Kohelet con el πνεῦμα de la filosofía y medicina griegas.

Que es hedonismo moderado, o sea, no es el epicureísmo que mandaba el goce intensivo y extensivo, y que, para lograrlo, aconsejaba la «airesis» o selección de placeres. Es hedonismo moderado el del Kohelet, porque, según nota Ginsberg, el Ecl. 2,1-2 enseña que también el disfrute de los bienes, el reír, el placer, es locura y vanidad: «Mejor es ir a la casa del luto que a la casa del convite.» Ecl. 7,2. «Mejor es el enojo que la risa.» Ecl. 7,3.

Entendido así el hedonismo del Eclesiastés puede ser inspirado por Dios.

Aunque la enseñanza neotestamentaria insiste en la abstención, por lo menos afectiva —«utentes quasi non utentes»—; aunque una fuerte corriente de la espiritualidad antigua, medieval y aun moderna (recuérdese el cap. XIII, lib. I, de *La Subida al Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz), insiste en la abstención de los bienes de este mundo; aunque tuvo tanta aceptación entre los cristianos la doctrina del *sustine, abstine* del estoicismo griego y romano, no puede negarse la legitimidad cristiana del uso y goce moderado de los bienes. Se puede disputar sobre la mayor o menor perfección de la doble vía, uso o abstención, pero no se puede litigar sobre su bondad, sobre su moralidad, y menos tratándose del Viejo Testamento, que exigió del hombre perfección espiritual menos depurada.

Según Ginsberg, este hedonismo —así como la misoginia de Ecl. 7,26-28, común con el Ben Siriac— y la alta estima de la juventud, Ecl. 11,9; 12,1, se deben a influjo helenístico. También el Padre Bea admite en el Eclesiastés el impacto de las ideas filosóficas helenísticas, y en 9 cl. 7,15 el concepto griego de moderación, el «meden agan» (cf., recensión del *Liber Ecclessiastae*, Roma, 1950; en CBQ, XII, 1950, págs. 364-5).

De todo lo anteriormente dicho se deduce que descartada la exégesis, no absolutamente probada, de la negación, por Kohelet, de la inmortalidad no habría mayor dificultad, por parte de la teología católica (1), de admitir la revolucionaria exégesis del eximio escriturista judío. Es más: si la «prima intentio» de Kohelet es acentuar de varia manera el concepto de vanidad de las cosas y de su uso —como tradicionalmente se ha entendido al Ecl.—; si la invitación al hedonismo es sólo «intentio secunda», entonces la prédica del Ko-

(1) Respecto a la actitud de desconfianza hacia el Kohelet del judaísmo antiguo, cf. *Sabbat* 30 b, Tosefta, *Jadiam*, 2; Misna, *Jadiam*, III, 5; *Megillot*, 7,a.

helet no desentonaría de la doctrina de los Profetas y Libros Históricos. Predicar, concretamente, la vanidad de la «sabiduría» en ambiente helenístico en que se identifica virtud y sapiencia, es predicar en estilo «profético».

No siendo éste el lugar de aquilatar la entretenida y perspicaz exégesis del Prof. Ginsberg, ciñámonos a destacar —y hasta a proponer como modelo— su maestría en el manejo de la lingüística como instrumento exegético. Ginsberg es argumento vivo de que la lingüística es un formidable adminículo del exegeta. A base de considerandos lingüísticos, Ginsberg defiende, «ungulis et rostro», que el original del Kohelet fué arameo. He aquí un argumento como muestra: *Kohelet* es un participio hebreo femenino, difícil de explicar, pues significa un hombre. La dificultad desaparece si este participio femenino se considera como errónea traducción de un original participio de presente arameo, «qhla», en estado enfático (1). «Qahla» —que significa en arameo «el que convoca» (quizá gente, quizá proverbios)— fué considerado, por el traductor hebreo, part. arameo, femenino, absoluto —en lugar de part. arameo masculino enfático— porque la forma es la misma (2).

(1) Una objeción judía contra el Evangelio de Mt. 7,29 es que ha traducimo mal el original hebreo *msl*, que significa leído *mosel*— «potesttatem habens» (Jesús enseñaba «tanquam potestatem habens» : «os exousiam ejon»), y que leído *masal* significa «parábola», y, por consiguiente, la verdadera traducción sería que Jesús les enseñaba con parábolas.

(2) La pericia lingüística de Ginsberg puede verse en sus muchas publicaciones. He aquí las más recientes:

a) *Some Emendations in Psalms* (HUCA, XXIII, 1950-51, págs. 97-104.

b) *Gleanings in First Isaiah* (en el «Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume», New York, 1953, págs. 245-259).

c) *Diqduqim bĕ-senem 'aśar* (comentarios a Profetas Menores, publicado en hebreo en «Eres Israel», III, Jerusalén, 1953, págs. 83-84).

d) *The oldest Interpretation of the Suffering Servant* (VT. III, páginas 401-04).

e) *Notes on the two published Letters to Jeshua ben Galgolah* (BASOR, n. 131 [1953] pág. 25-27).

f) *The Composition of the Book Daniel* [«Vetus Testamentumm», IV (1954), págs. 246-277].

III

El CLXIV Congreso de la «American Oriental Society»

Tuvo lugar en la Universidad de Columbia, de Nueva York, para festejar sus doscientos años. Las sesiones duraron desde el 13-15 de abril, en las vacaciones de la Semana Santa. Fueron presentadas 83 Comunicaciones, divididas entre las secciones de Lingüística, Arte y Arqueología, China y Japón, Islámica, Mesopotamia, India, Antiguo Testamento y Ugarítico. El primero y último día hubo también sesiones generales, en las que se leyeron algunas Comunicaciones.

Dejando de lado las Comunicaciones, que no interesan a la Biblia, comentaremos los pocos trabajos bíblicos presentados:

1) El joven D. N. Freedman disertó sobre la *Cronología Bíblica a la luz de las investigaciones recientes*. Conocíamos a este discípulo de Albright por su *Early Hebrew Orthography*, publicado en colaboración con Frank Moore Croos (American Oriental Series XXXVI, 1952), libro merecedor de buena acogida. Su Comunicación recogió las nuevas aportaciones en el difícil campo de la cronología de los Patriarcas, Exodo, Monarquía, etc. Insistió en el significado tribal —no individual— de nombres propios de la prosa narrativa hebraica. Albright recalcó este significado con analogías en otras literaturas. Respecto a la cronología del Exodo, se refirió al estudio de M. B. Rowton en PEQ.

Echamos de menos una crítica detallada de un libro que ha causado no poca revolución y comentario, *Ages in Chao*. A Reconstruccion of Ancient History from Exodus to King Akkaton, del autor de otro libro discutido, *Worlds in Collision*, Immanuel Velikowsky (New York, 1952). El libro de Velikowsky se documenta en la literatura antigua egipcia y presta servicio a los que quieren defender la historia y cronología tradicional del Exodo.

2) H. L. Ginsber: Se atrevió con la perícope de Isaías, 8,19-23, hasta ahora muy oscura, aclarándola con las siguientes enmiendas introducidas en el texto (las corruptelas están entre paréntesis; las enmiendas entre diagonales).

Isaiah 8, 16. 19-23

[16] צור תעודה התום תורה בלמודי ....

[19] וכי יאמרו אליכם ׳דרשו אל האבות ואל הידענים המצפצפים והמהגים. הלוא עם אל אלהיו ידרש-בעד החיים אל המתים-[20] לתורה ולתעודה׳-אם לא (יאמרו) /יאמר/ כדבר הזה אשר אין לו שחר׃

[21] ועבר (בָּח) /בֹּה/ נקשה (ורעב) /וְרָעָב/ והיה כי ירעב, והתקצף וקלל (בְּמַלְפוֹ) /בִּמְלָכָו/ ובאלהיו. ופנה למעלה [22] ואל ארץ יביט, והנה׃ צרה וחשכה (מְעוּף) /מֵעִיף/, צוקה ואפלה (מנדח) /מִחַלד/מִנְגֹהַ/.

[23] כי (לא) /לוא/ מועף לאשר מוצק (לָהּ) /לֹה/־(כעת) /כי עתה/ הראשון הקל (ארצה זבלין) /ארץ הזבלני/ (יארצה נפתלי) /וארץ הנפתלי/; והאחרון הכביד דרך הים, עבר הירדן, גליל הגוים.

Traducción inglesa del texto enmendado.

(16) Bind up oracle, seal revelation in my disciples...

19) And should anybody say to you, ¡Consult the ghosts and the familiar spirits, that chirp and mutter; for a people can consult its numina —the dead on behalf of the livin— (20) for oracle and revelation! —verily, he shall speak thus for whom there is no dawn.

(21) Upon him shall come hardship and hunger, and when he gets hungry he shall rage and against his kings and his numina. But whether he turns upward (22) or looks to the ground, behold distress and darkness beyond brightening, straitness and gloom beyond lighting up.

(23) For if there were brightening for him for whom there is straitening, then (only), the former (king) would have brought shame (upon the land of the Zebulonite and the land of the Naphtalite), but the latter would have brought honor (to the Way of the Sea, the Other Side of the Jordan, Galilee of the Nations).

3) Marenof: Traduce «saf», de Ex. 12:22, por «umbral», en vez del acostumbrado «jofaina».

4) El viejo Prof. de la Universidad de Toronto, T. J. Meek, disertó sobre *Las cláusulas consecutivas y finales del hebreo*. El hebreo no usa nunca el *waw* versivo de perfecto para expresar finalidad; y muy rara vez el simple *waw* con imperfecto o cohortativo o yusivo, o imperativo, para indicar consecuencias; el uso normal del *waw* es: *waw* fuerte da, al prf., valor consecutivo; *waw* débil da valor final al imperf. Véanse los dos casos en Ex. 7,19.

Esta observación de Meek debe añadirse a la Gramática de Joüon, en cuya sintaxis es difícil distinguir la modalidad consecutiva o causal de los *waw*.

5) H. S. Gehman, del Seminario Teológico de Princeton, prueba el *influjo del hebreo en el vocabulario de la LXX*; es decir, que las palabras griegas de la LXX significan algo más o algo menos, en todo caso, algo distinto que en griego clásico. Ese algo viene del significado de la palabra hebrea traducida.

Nos permitimos observar que la correspondencia hebreo-griego no sólo se da en la LXX, sino —naturalmente en menor escala— entre hebreo y griego clásico, v. gr., *anáthema* y *ʿolá*.

6) La última Comunicación bíblica fué dada por el autor de estas líneas, actuando de moderador el Vicepresidente de la Oriental Society y Prof. del Oriental Institute de Chicago, R. A. Bowman. Esta Comunicación versó sobre la nueva familia de mss. bíblicos que este mismo año habíamos descubierto en la Biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nueva York, a saber: *Mss. Babilónicos escritos en el Yemen*. Hablamos del descubrimiento de 567 nuevos folios bíblicos babilónicos, que cuantitativamente superan en 46 folios a todos los folios babilónicos hasta el momento conocidos. (La lista de los mss. babilónicos conocidos están en los Prolegómenos de la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle. Los mss. que tuvimos la suerte de descubrir estáu —con otros descubiertos después— descritos en «Sefarad», XIV (1954), págs. 217-219.)

Probamos que tales mss., por la escritura, vienen del Yemen, y por el texto, sobre todo el arameo, derivan de mss. babilónicos. El texto arameo es, en casi todos, puramente babilónico; el hebreo, en los más, está muy yemenizado, pero en algunos se conserva puro, sobre todo en unos capítulos de Isaías.

Pusimos de relieve que esta nueva familia de mss. nos permitirá editar, por primera vez, el Targum de ʿOnqelos en su texto primi-

genio babilónico superlinear que se consideraba perdido. El Ms. Vat. Eb. 448 —sobre el que disertamos en el Congreso de Evanton— es un Ms. babilónico, pero transliterado en puntuación tiberiense, mientras estos mss. conservan la vocalización babilónica superlinear. No sólo el arameo del Pentateuco, sino gran parte del Targum a los «Prophetae Priores», podrá ser editado en texto babilónico original.

Probamos también que los mss. yemeníes Or. 2363 y Or. 1467, del Museo Británico, que hasta ahora se consideraban como los mejores yemeníes por tener reminiscencias babilónicas y que, por lo mismo, eran base (el 2363, texto básico) de la edición de 'Onqelos preparada y aun no publicada por nuestro amigo el Dr. Sperber, ya no podían ser considerados ni como los mejores yemeníes ni como base para una edición científica de 'Onqelos.

Finalmente presentamos, por vez primera, dos mss. babilónicos —uno un Salterio de más de cien hojas— escritos *en papel*, lo cual es importante, porque hasta el presente no se habían descubierto mss. babilónicos bíblicos cartáceos, y porque, siendo estos mss. tan recientes —siglos XV-XVI—, prueban hasta cuánto tiempo perduró la vocalización babilónica.

Posteriormente al Congreso, descubrimos un corto fragmento *cartáceo* con texto hebreo y arameo babilónico puro, en *escritura babilónica*, no yemení, como la de los anteriores.

La acogida dispensada a nuestra Comunicación por la docta Asamblea —en la que figuraban personalidades de la talla de Allbright, Bowman, Sellers, Ginsberg, etc.—, fué estimulante, hasta entusiasta.

Estas fueron las Comunicaciones bíblicas del Congreso. En éste se mostró de manera patente el ingente escuadrón de orientalistas americanos alistados en la American Society, bajo la presidencia de Serge Elisseff. Buena parte de los orientalistas vinieron de Chicago, de la Universidad de Pennsylvania, de Yale... Desgraciadamente la presencia del orientalismo americano católico fué numéricamente parvísima.

IV

La XVII Asamblea de la «Catholic Biblical Association» de América

Tuvo lugar en el Seminario de Santa María de Perriville, Missouri, el 24 y 25 de agosto. Asistieron unos 64 miembros de la «Asociación Católica Bíblica», la inmensa mayoría religiosos. Desgraciada-

mente las Comunicaciones científicas se redujeron a la del P. Dahood acerca de *Dos citas paulinas del Antiguo Testamento* [Rom. 12,20 cita a Prov. 25, 21-22 y II Cor. 4,13 cita a Sl. 115,1 (116,10)] y la del P. F. Bruce Vawter, C. M., acerca del *Fondo Cananeo de Gn. 49*. El joven —este año fué ordenado sacerdote— y prometedor jesuíta Padre Dahood procuró concordar las citas de San Pablo, modificando el texto masorético.

A nosotros nos parece que no hay que dar demasiada importancia a las discrepancias de San Pablo y Texto Masorético, pues San Pablo cita una traducción griega parecida, no exactamente igual, a la LXX (Cf. Kahle, *MoW* II, págs. 8*-9*), cuya «Vorlage» hebrea nos es desconocida.

Nuestra impresión, tanto acerca del Congreso, en particular, como de la ciencia católica bíblica norteamericana en general, es que lo bíblico, sus órganos e Instituciones ya funcionan, ya marchan, pero aún en los principios. La «Asociación Bíblica Católica» alberga muchos nombres, mas muy pocas figuras de investigadores. Abunda en los cleros norteamericanos, quizá aún más que en Europa, el profesor «a secas», el repetidor de unos cuantos manuales, totalmente ajeno al problema del avance personal de la propia disciplina. El catolicismo norteamericano no tiene tradición científica, en parte por ser catolicismo de inmigrantes pobres, que tuvieron, durante mucho tiempo, otras preocupaciones más urgentes y materiales que el saber universitario o la alta investigación. Los pobres, hasta nuestros días, no han tenido en ninguna parte grandes posibilidades de Universidad y de investigación. Ahora, cuando el catolicismo norteamericano va pasando a clase media, el interés por la alta cultura y educación se hace cada vez más vivo.

Se está empezando a crear ciencia católica: empezando. Aún hay mucho clero que no acaba de ver la urgencia —en esta nación quizá más que en otras— de la alta investigación católica. Hay en esta tierra grandes Universidades: Harvard, Yale, Columbia, Princeton, John Hopkins, Chicago, Berkeley, por sólo citar las «leading Universities». El influjo católico en estos alcázares de alta ciencia —que ordinariamente se precian de ser «non sectarian»; es decir, laicos— es muy escaso por esa falta de capacidad universitaria e investigadora del catolicismo americano.

Este enrarecido clima cultural de los católicos hace que los estudios bíblicos de nuestros hombres aún no puedan parangonarse —salvo contadas excepcions—, ni en calidad ni en número, con las investigaciones no católicas.

De todos modos, quizá sea en el campo bíblico donde los católicos empiezan a moverse, a inquietarse más, y con mejores perspectivas. La revista católica bíblica «The Catholic Biblical Quarterly» —editada por el P. Edward F. Siegman— se va poniendo en forma, aunque hoy por hoy todavía no es tan investigadora como el «Journal of American Biblical Literature», de la protestante Biblical Society.

La revista católica sale de la Universidad Católica de América, de Wáshington, en la cual Universidad radica el Departamento de Lenguas Semíticas y el Instituto de Estudios Cristianos Orientales. No hace mucho visitamos este Departamento y su Biblioteca, acompañados de uno de los Profesores más jóvenes y prometedores, P. Roland Murphy, Carmelita. La Biblioteca es buena, pero en modo alguno se puede comparar con otras bibliotecas semíticas u orientales de centros no católicos de esta nación. Tiene unos 20.000 volúmenes. La Biblioteca del Jewish Theological Seminary, de Nueva York, tiene 150.000 volúmenes sólo de Hebraica y Judaica y ¡8.000 mss.!

En el Departamento Semítico de la Universidad Católica se encuentran figuras representativas de la inquietud intelectual bíblica católica. Acabamos de hablar del P. Muhphy: durante el curso 1950-51 fué «fellow» de la American School of Oriental Research en Jerusalén. Actualmente trabaja una edición crítica de los Evangelios árabes para CSCO. Va a editar importantes mss. del Sinaí.

El P. Murphy es uno de los más distinguidos discípulos del Mgr. Patrick W. Skehan, Prof. de Lenguas Semíticas de la misma Universidad Católica, que ha merecido la distinción de ser nombrado «Annual Professor of the American Schools of Oriental Research» en Jerusalén para el curso entrante.

El P. Skehan es un biblista y semitista de mucha alzada. Su campo es literatura sapiencial. Ultimamente ha colacionado las diferentes versiones con los Isaías del Mar Muerto.

De la misma Universidad son el sulpiciano P. Edward Arbez, ya retirado de la docencia, quien hace poco editó el libro de Robert *Initiation Biblique*, en lengua inglesa. La producción científica de Arbez y en general de los biblistas católicos norteamericanos se ciñe a artículos en la CBQ y en revistas teológicas. Profesor de Asiriología del Departamento Semítico, a la vez Secretario General de la «Catholic Biblical Association», es el Redentorista P. Louis Hartman.

Otro grupo de biblistas es el de los jóvenes jesuítas. Hemos conocido a varios de estos jóvenes jesuítas, unos aún pisando las aulas del John Hopkins College— sorbiendo el mucho saber oriental y arqueológico de Albright—y otros, salidos, de reciente, de esas aulas.

Este año murió, en accidente, en Bagdad, uno de esos jóvenes, todo promesa y ya mucha realidad, el P. O'Callaghan. Discípulos de Albright y ya absortos en la investigación son el P. W. Moran, S. J., competente asiriólogo, que colabora en el JNES y en el «Journal of Cuneiform Studies», y el Padre Dahood, cuyos artículos sobre crítica textual del A. T. andan dispersos en «Bíblica», CBQ y en la revista jesuítica «Theological Studies», que es la mejor revista de Teología del catolicismo norteamericano. Otros nombres jesuítas honran el campo bíblico: el P. John L. McKenzie, Prof. en West Baden College, Indiana; el P. Roderick McKenzie, Toronto, Canadá; ambos son colaboradores de la CBQ y del nuevo Comentario Católico inglés a la Sagrada Escritura; y el P. Frederick Moriarty, del Weston College, Mass., quien, amén de artículos en «Theological Studies» y CBQ, ha escrito unn breve Introducción a los libros del A. T.

Fuera del grupo de la Universidad Católica y del jesuítico hemos de mencionar al Padre Paúl —los Paúles de Norteamérica tienen mucha vocación universitaria—, Bruce Vawter de Perryvill, Mo., quien, como Dahood y Moran, está haciendo sus primeras armas. Veterano y bien conocido en España por sus tres volúmenes *Companion to Scripture Studies* y por su Enciclopedia del N. T., es Mr., es Mgr. John Steinmueller. En Chicago el P. Barnabas Ahern, C. P., está también inmerso en el quehacer investigador bíblico.

En el Seminario de Cincinnati conocimos otro valor joven, el Padre Eugene Maly, cuya visión del problema de la investigación católica norteamericana, por ser coincidente con la nuestra, nos dejó harto complacidos.

La «Catholic Biblical Association» está llevando a cabo la traducción de las lenguas originales de los Libros del A. y N. Testamentos. Dentro de poco aparecerá el tercer volumen con los Libros Sapienciales, según anunció el P. Stephen J. Hartdegen, O. F. M. —Secretario de la Comisión de traducción del A. T.—, en una de las sesiones de la Asamblea Bíblica Católica. El primer volumen (Génesis-Rut), que salió de prensas en 1952, tuvo en el 53 segunda edición.

Este año 1954 ha sido publicado *The New Testament rendered from the Original Greek* (Milwauke; Bruce), por los PP. James A. Kleist, S. J., y Joseph L. Lilly, C. M. Con particular complacencia hacemos constar que el texto griego traducido es el de nuestro Padre Bover, de 1944.

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C.
Catedrático de la Universidad de Barcelona.

Nueva York, 14 de Septiembre, 1954.

Reunión de Antiguo Testamento en Edimburgo

La *Society for Old Testament Study*, de Gran Bretaña, celebró en Edimburgo, del 13 al 16 del pasado mes de julio de 1954, su reunión anual de verano; asistieron sesenta y seis miembros y hubo siete conferencias.

El «Principal» del Trinity College de Glasgow, Sr. J MAUCHLINE, en su trabajo *Gilead y Gilgal. Algunas reflexiones sobre el establecimiento de Israel en Palestina*, se refirió sobre todo a la naturaleza y extensión del área transjordánica ocupada por Israel en el período premonárquico y a sus relaciones con otras tribus limítrofes o trashumantes.

El Rev. J. R. PORTER, del Oriel College de Oxford, disertó sobre la interpretación de 2 Samuel 6 y Salmo 132 (Vg 131), relacionándolos con el «rito de la coronación» según el módulo típico del Próximo Oriente e interpretando 2 Sam 6-7 a la luz de 1 Sam 4-6; cree que la lucha entre Dios y las fuerzas del Caos, historificada en el último, encontraría su climax en la triunfal «entronización» de Yahweh, representado por el Arca (2 Sam 6); tal sería el contenido de la «Fiesta del Año Nuevo» y el Salmo 132 aludiría a una fiesta preexílica que celebraría simultáneamente el triunfo y la entronización de Yahweh y del Rey David. Así el señor Porter; todos vemos que la literatura oriental contemporánea del Antiguo Testamento (contemporánea en un sentido muy alto) ha sido una ocasión de gran impulso para el estudio de los géneros literarios; sus expresiones, así como los ritos acompañantes, fueron, sin duda, aprovechados para el culto monoteísta y teocrático de la Revelación de la Antigua Alianza; más, no; porque hay un abismo entre el contenido bíblico antiguotestamentario y aquellas ideas politeístas, idolátricas o mágicas de tales ceremonias y fiestas.

El Prof. Dr. G. GERLEMAN, de Lund (Suecia), fijó su atención con ejemplos semánticos y sintácticos sobre un tema tan interesante

como *La concepción (dinámica) de la Vida en el Antiguo Testamento reflejada en el idioma hebreo.*

Centrando el tema en las relaciones entre Yahweh y la Casa de David, como preferentemente expresadas en 2 Sam 23, 1-7 y Salmo 72 (Vg 71), 89 (Vg 88) y 132 (Vg 131), el Prof. A. R. JOHNSON, de Cardiff, expuso la *Realeza sagrada en el Israel antiguo*; insistió en la relación de pacto y opinó que hay incorporada una esperanza de que de David saldrá alguien que deberá ser algo más que el Ungido de Yahweh, «one who should be something more than the Messiah of Yahweh». Realmente parece demasiado si tenemos un recto concepto del Mesías, tanto más cuanto que 72 y 89 son salmos mesiánicos por excelencia, y 132 lo es en buena parte.

Una frase del Libro de Jonás (Jon 4, 4). «Te parece que haces bien en enojarte tanto», da pie al Prof. del Hebrew Union College, SHELDON H. BLANK, para un estudio comparativo sobre la compasión de sí mismo que provoca una desaprobación divina (Cfr. Jer 45), ya que al Señor también le duelen los planes frustrados. En cuanto al dilema que propone una explicación de esa conducta divina, Dios como justo debe obrar de forma determinada y como constante (es decir, inmutable) no puede cambiar, paréceme innecesario, puesto que se trata de simples expresiones bíblicas antropomórficas.

La Sta. BERYL SMALLEY, de St. Hild's College de Oxford, disertó sobre *Wycleff y el Antiguo Testamento*, aduciendo sus «*Postilla super totam Bibliam*», recientemente encontrados.

Finalmente, el Prof. Dr. W. RUDOLPH, de Muenster (Alemania), interesó al selecto auditorio sobre *Problemas de los Libros de las Crónicas* (Paralipómenos); en cuanto a su composición pensó el Dr. Rudolph que hay muchas adiciones, y que el autor, al revés que el del Deuteronomio, hizo pocas modificaciones o alteraciones sustanciales de las fuentes usadas. Por lo que a contenido se refiere, conviene con la opinión común sobre su finalidad altamente teológica.

Tal fué, en los temas tratados, el congreso veraniego de la Society for Old Testament Study británica. Para la próxima reunión de invierno en el King's College Hostel, de Londres, en enero 1955, Dios mediante, están previstos temas como «El horizonte de los estudios sobre el Antiguo Testamento», «Algunos problemas del Código de Santidad», «El Damasco de la geografía de Qumran», etc.

Madrid, diciembre 1954.

ANTONIO GIL ULECIA

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

ROWLEY, H. H.: *The Unity of the Bible*. The Carey Kingsgate Press, London, 1953. X-202 págs., en 22 × 14.

El contenido de este libro ha sido ya expuesto por su autor en diversas conferencias y algunos puntos los ha desarrollado con mayor extensión en escritos diseminados. Pero no deja de tener utilidad el encontrar reunidos algunos de sus razonamientos, que mutuamente se prestan luz y fuerza. La unidad, de que se trata en este libro, es la de pensamiento. A pesar de las diferencias que marcan naturalmente las diversas partes de la Biblia escrita a lo largo de tantos siglos y por medio de autores humanos tan distintos, los diversos momentos del proceso histórico de la revelación están unidos, como las cuentas de un collar, por el hilo de unas doctrinas de valor permanente, que se van desarrollando hasta el final y tienen valor aun en nuestros días. Los seis capítulos de este libro estudian algunas de estas doctrinas, demostrando así la unidad de la Biblia. Interesante y sugestiva resulta la forma en que deshace la antinomia ley cúltica y profetas, y no menos equilibrado el capítulo que consagra a demostrar que el N. T. es la única respuesta a las promesas y esperanzas del A. T. En el capítulo dedicado a la Cruz, que considera ante todo como el sacrificio del Siervo de Yahvé, defiende una justificación que no es mera imputación y una fe que no es mero acto intelectual, sino que incluye el abandono del alma a Dios, con un cambio de vida. Sin embargo, en el mismo capítulo inicia la reprobación no bien precisada de la justificación *ex opere operato*, que en el capítulo siguiente, sobre los Sacramentos (Bautismo y Eucaristía), le llevará a conclusiones poco aceptables para los católicos. Es en este capítulo donde rechaza el Bautismo de los niños y habla repetidas veces de las especies eucarísticas como meros símbolos. Tampoco es exacta la exposición que hace de la doctrina del Concilio Tridentino acerca del Sacrificio de la Misa. Salvando estas ideas casi todo el libro es, no solamente aceptable, sino de gran utilidad, como obra que es de un maestro.

J. ENCISO

P. Van Imschoot: *Theologie de l'Ancien Testament.* Tom. I Dieu. Desclée et Cie. 1954. XIV + 273 pp.

Con la presente obra el autor nos da la primera parte de una completa teología del A. T., que se echa tan de menos. Este primer tomo va todo él dedicado al tema *Dios*, estudiado en cuatro capítulos: Dios en sí mismo, Dios y el mundo, la Revelación y Dios y su pueblo. La garantía científica de la obra y el modo completo de tratar la materia son un buen avance de lo que serán los otros dos volúmenes que el autor anuncia: uno sobre el hombre y el otro sobre la justificación. La tónica general es la riqueza científica y mucha sugestión por el modo como va presentando conceptos y doctrinas, al mismo tiempo que gran escrupulosidad en la precisión de nociones que se creían intangibles por su simplificación excesiva que algunas veces ha llegado casi a caricatura. En este sentido contrasta en algunos puntos con obras relativamente recientes, como la de P. Heinisch. De destacar algún capítulo proponemos el tercero: la Revelación, estudio acabado al examinar el significado real de las teofanías, ángeles, oráculos, sueños, profetismo, espíritu (ruah), etc., como vehículos de la revelación del A. T., materia tratada ya desde hace tiempo por el autor en distintos artículos de «Revue Biblique», «Revue des Sciences Phil. et Theol.», etc.

En el estudio filológico sobre los nombres de Dios, nos propone a Yahweh = ser independiente y eficaz en su obrar, rebasando la idea de sola fidelidad en la teofanía de Ex. 3, 14, sin llegar al concepto de aseidad (p. 15 ss.). El nombre griego de los LXX Kyrios equivale a Yahweh a través del nombre Adôn, que lo sustituye a partir del s. III (p. 27). En lo referente al monoteísmo sostiene la tesis de que no penetró en las masas del pueblo hebreo hasta el s. V (p. 33), rechazando, sin embargo, la que afirma su primera aparición en los profetas del s. VIII (p. 36). Resulta un tanto extraña la insistencia del autor en afirmar la serpiente, lejos de toda interpretación histórico idealista, como animal real demoníaco en el Gen. 3, 14 (p. 135, y ib. n. 2), sin aludir para nada al resto de las literaturas y a la historia del Oriente antiguo en que se puede estudiar abundantemente el tema; en lo demás: cosmogonía, angelo-demonología y en la misma idea de berît (alianza) se acude frecuentemente a aquéllas: el ángel de Yahweh es el gran visir de la corte babilónica, sedîm = sêdu babilonio (?), Asmodeo = aesma daêva persa, etc. (p. 114 ss.). La equivalencia «hijos de Dios» = ángeles en Gn. 6, 1-4 que el autor admite con reservas (p. 116), no se ve cómo se pueda conciliar fácilmente con la nota de espiritualidad y carencia de sexo que la teología hebrea, por contraposición a la babilónica, atribuía a los ángeles (p. 129, 140, etc.). En el estudio de las teofanías echamos de menos citas de los Salmos y la alusión a la tesis de Weiser en su obra *Die Psalmen* sobre la teofanía cultual dramática que explicaría algunos salmos como el 50. Las tan discutidas expresiones: ruah, memra,

pânîm de Yahweh, etc., para el autor no son más que expresiones poéticas, introducidas conscientemente algunas veces para evitar errores en la interpretación de ciertos antropomorfismos, lejos de todo significado de persona o hipóstasis. La exposición de la teología e historia de la alianza es muy precisa y completa. Los LXX traducen διαθήκη y no συνθήκη , interpretando el término hebreo berît (p. 258 ss.).

Estas rápidas alusiones no intentan más que destacar algunas ideas espigadas a todo lo largo de la obra para sugerir algo sobre su contenido. Terminada la lectura de este primer tomo queda uno con el deseo de la rápida aparición de los dos restantes anunciados para completar algunas ideas expuestas aquí de un modo parcial. A juzgar por esta primera parte contaremos pronto con una sencillamente buena Teología del Antiguo Testamento, uno de cuyos méritos será el suscitar fecundas discusiones en torno a ideas expuestas tan sinceramente por el autor, quizá en algunas páginas interpretando el mensaje sobrenatural de la revelación en un marco exclusivamente filológico e histórico sin insistir en que, por encima de la evolución ideológica histórica con que fueron apareciendo distintos conceptos, había un autor y rector que fué marcando las distintas etapas de la revelación. Con todo lo dicho en alabanza de la obra hay que añadir para terminar la ventaja que supone la selección bibliográfica, tanto general como particular, introduciendo las distintas secciones, en que se recogen las obras más clásicas y recientes sobre la materia. Unicamente se echan de menos dos índices: de materia y textos, tan útiles en una obra de este género.

J. Díaz

Rowley, H. H.: *The Book of Ezekiel in modern Study*. Separata de «Bulletin of John Rylands Library», 36 (1953), 146-190.

Este trabajo presenta las características a que R. nos tiene acostumbrados: riqueza de información, abundancia de bibliografía, mesura y serenidad en sus juicios. La atención del autor se fija en tres problemas: unidad de Ez., fecha de su composición y lugar del ministerio del profeta. Sobre los tres hace una exposición de opiniones y termina razonando la suya. Los materiales empleados en el libro se remontan a Ezequiel o a sus discípulos, pero fueron empleados en tiempo postexílico, poco más o menos cuando fueron redactados los libros de Is., Jr. y los doce profetas menores. Hay en el libro algún elemento introducido por el redactor, pero en muy pequeña proporción. El ministerio del profeta tuvo lugar en el destierro y no en Jerusalén, en los años indicados en el libro, y que se refieren a la cautividad de Yehoyachim. El razonamiento de Rowley nos parece bastante fuerte.

J. Enciso

WIKENHAUSER, ALFRED: *Einleitung in das Neue Testament.* Verlag Herder, Freiburg, 1953.

La presente «Introducción al Nuevo Testamento» es presentada por la Editorial Herder en sustitución de la ya veterana «Introducción» de J. Sickenberger († 1945).

Constituye una magnífica puesta al día de las cuestiones introductorias neotestamentarias, sobre todo después de la ancha problemática suscitada en el campo bíblico tras la publicación de la Encíclica pontificia «Divino afflante Spiritu», de 30 de septiembre de 1943.

El estudio es completo y abundante, la bibliografía escogida y moderna, el estilo fácil y comprensible.

La utilidad de la presente obra se refiere principalmente a los estudiosos bíblicos, constituyendo un excelente manual escolar, difícilmente sustituíble.

JOSÉ M.ª GONZÁLEZ RUIZ

FERNÁNDEZ TRUYOLS, ANDRÉS, S. J.: *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.* 2.ª edición. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. XXXIII + 760 págs.

El P. Fernández nos ha dado una segunda edición de su *Vida de Jesucristo*, aumentada y reformada. Y esto no es un mero reclamo editorial por esta vez. Más de 150 páginas añadidas sobre la primera edición y una distribución nueva en muchas partes de la obra justifican ampliamente el aumento y la reforma indicados. Confesamos que cuando apareció el 1948 la primera edición de esta *Vida*... sentimos un poco de desilusión, no porque realmente el libro del P. Fernández no fuese, en sí, una aportación de valor en el campo de la biografía cristológica. Porque esperábamos otro tipo de *Vida de Jesucristo*, dada la reconocida competencia escriturística del autor, uno de nuestros valores más hechos en las ciencias bíblicas. Porque existen, además, un gran número de *Vidas* publicadas en los últimos lustros en lenguas extranjeras, de gran difusión y valor científico; y noblemente anhelábamos, junto a la más popular y difundísima del P. Vilariño, una *Vida*... que pudiera competir con aquellas extranjeras, muy extendidas también en sus versiones castellanas entre nosotros. Teníamos el hombre capaz de escribirla. Y ahora lo ha manifestado el P. Fernández dando a esta segunda edición un carácter más científico que a la primera.

Las mejoras introducidas están señaladas por el propio autor en su presentación *Al Lector:* supresión de algunas partes que le daban más sabor popular y aumento y reforma de otras, que tienen más valor científico. Concretamente, en la *Introducción*, en la que añade noticias sobre los descubrimientos del Mar Muerto—págs. 27-31—, no podía faltar esta inclusión dada la importancia de estos hallazgos, como lo ponen de relieve la profusión y el interés de centenares de publicaciones, en todo el mundo, en torno a ellos, aunque en verdad en España hayan repercu-

tido menos hasta ahora. También ha introducido unas páginas muy valiosas sobre los Evangelios, que agradecerán los lectores todos. Más ampliamente tratados el Sermón del Monte, parte tan vital para la recta inteligencia del sentido del Mensaje cristiano y su alcance sobre una visión nueva de la vida y el mundo; las Parábolas del Lago y la Pasión tienen asimismo mucha mayor dedicación expositiva; también en la Cronología ha ampliado y justificado muchos datos, siempre de interés para la mejor interpretación de los hechos. Recalca el autor que quiere que su libro conserve el carácter, no de polémica y controversia, sino de exposición y presentación positivas. Creemos un acierto el destacar con tipos diversos estos pasajes más de discusión, para si algún lector menos preparado quiere prescindir de ellos, que pueda hacerlo sin menoscabo de la total comprensión de los hechos. Esto supuesto, tal vez hubiera podido ampliar también algunos puntos de máxima actualidad en la controversia como el referente, por ejemplo, a la cuestión de la *Formgeschichte,* tan vivo en los medios especializados y en las discusiones con los protestantes, y de la que tan sólo hace una mención de paso y da una breve reseña bibliográfica.

Las mejoras introducidas tienen un reflejo exacto en el *Indice de Materias,* excesivamente sucinto y breve en la primera edición de la *Vida...* Hay títulos enteramente nuevos, como el de *Caminos de Jesús;* y otros muchos notablemente reformados y aumentados, como los de *Milagros, Jesucristo, María, Padre, Profecías,* etc. Un gran acierto también de esta nueva edición del libro es el haber reunido en un par de páginas los pasajes evangélicos que ofrecen alguna dificultad interpretativa, con referencia a las páginas de la obra en las que se exponen dichos textos. Aunque breves, estas citaciones y discusiones dan luz y orientan sobre muchos de los pasajes discutidos en lo Evangelios.

Está, pues, justificado el llamar a esta segunda edición reformada y aumentada. Y si alguna cosa tendríamos que decir sobre este aumento y reforma es que, aunque el autor se hubiera extendido más, en el plan que lo ha hecho, nada hubiera perdido la obra ni en claridad ni en interés para el nivel medio de los lectores. Como esperamos que tendrá nuevas ediciones el libro, porque lo merece por muchos títulos, confiamos en verlo más aumentado todavía.

La presentación tipográfica y gráfica es esmerada toda ella. Baste decir que la BAC ha querido ponerse a la altura del valor de la obra.

A. Avelino Esteban Romero

Baglio, Gaetano: *Gesù e il Romanesimo del Tempo suo* (Profilo biografico—La prima Beatitudine—Diritto Romano nel sermone del Monte). Roma, 1952. 22 × 15 cm., 142 págs.

Las ventajas de este libro se señalan en el mismo título. Son los datos, que aportan los autores profanos, para la mejor inteligencia y explicación de la historia evangélica. La aplicación, sin embargo, que hace

de los mismos el autor en algunos casos es poco afortunada y deja la impresión de que a la erudición histórica y profana falta la preparación metódica y técnica de la ciencia sagrada. Así, por ejemplo, llama la atención que el ayuno y las tentaciones del Señor las separe del Bautismo y las ponga después del capítulo I de S. Juan y aún después de 2, 1-12, pág. 21 y pág. 134. Es igualmente extraño la escisión que hace del capítulo VI de S. Juan, como se puede ver en las págs. 134-135. Más peregrino es que la entrevista con Nicodemos nos la ponga en la fiesta de los Tabernáculos del capítulo VII, pág. 136. Entre la fiesta de los Tabernáculos y la de la Dedicación interpone una campaña de evangelización por toda la Judea, con el apoyo de los Romanos, pág. 137.

En suma, es de lamentar que el autor no se haya restringido a su campo propio, el campo de la historia profana contemporánea de los Evangelios, sino que haya querido también hacer obra de exégesis, para la cual está evidentemente menos preparado. El exegeta puede aprovechar muchos de los datos que él aporta y esta es la utilidad del libro. No otra.

J. LEAL

BAGLIO, GAETANO: *Le Origini di Gesù in rapporto alla Storia del Re Erode e al Messianismo da Daniele a S. Paolo.* Napoli, 1939. 22 × 15 cm., VIII + 203 págs.

La obra, que llega muy retrasada a la dirección de E. B., consta de cinco capítulos. En el primero se estudia la esperanza mesiánica de Israel en tiempo de los Macabeos. En 1 Mac. 14, 41 *profeta fiel* tiene para el autor sentido de nombre propio. Por esto carece de artículo en griego. Tiene un marcado carácter mesiánico.

El capítulo II estudia el célebre paso de las 70 semanas de Daniel en el marco de la entrada de los Magos en Jerusalén. Concluye que los Magos, fieles discípulos de Daniel, pudieron ver en la muerte de Herodes la próxima realización del reino del Mesías (pág. 82).

El capítulo III estudia las condiciones de los últimos descendientes de David y el ambiente en favor de la venida del Mesías en la semana 63 de Daniel, después de que desapareció la descendencia masculina de Simón.

El capítulo IV estudia el ambiente mesiánico en tiempo de Herodes y Arquelao. La historia judía de los años 748-750 de Roma, como se revela en el libro XVII de Josefo Flavio, se armoniza perfectamente con la historia de la Infancia de Jesús, como aparece en Mt.-Lc. (pág. 152).

En el capítulo V estudia los orígenes de Jesús según S. Mt. y S. Lc.

El libro hubiera ganado mucho con otra presentación y mayor cuidado en la impresión. Pero sobre todo, con mayor método y técnica científica, que se echa de menos desde el principio. Un mayor orden

y precisión del pensamiento y concisión en la expresión lo hubiera avalorado mucho. Faltan también los índices bíblicos y alfabético de materia.

J. LEAL

PENNA, ANGELO: *San Pietro* (25 illustrazioni fuori testo). Morcelliana, 1954, 350 págs.

El presente libro de A. Penna se presenta como una colección biográfica de todos los pasajes del Nuevo Testamento que hacen referencia al apóstol o son obra suya: los Evangelios, Hechos, sus dos epístolas expuestas temáticamente con la doctrina en ellas contenida, la traducción original de las mismas y un apéndice sobre San Pedro en los libros apócrifos. Ilustrando el texto van una serie de láminas interesantes y de buen gusto; prácticas sobre todo las que se refieren al sepulcro del apóstol: 12, 13, 14, 15, 16 y 17. El cuerpo del libro está formado por tres partes: il Discepolo (págs. 11-103); l'Apostolo (págs. 107-228); il Maestro (págs. 231-318), siendo las dos primeras las propiamente biográficas. En ellas va exponiendo en forma narrativa, descargada de erudición y citas, las alusiones que se hacen al apóstol en los libros sagrados; sin decir nada nuevo a un lector asiduo de los mismos tiene el mérito del orden y de la amenidad. Las dos partes son desiguales en su valor, siendo la segunda más llena y elaborada al estudiar la figura del apóstol en el marco de los Hechos. La parte tercera es una exposición de la catequesis petrina en sus dos epístolas y cuestiones literarias con ellas relacionadas.

Siendo la obra un arsenal digno de tenerse en cuenta en cualquier estudio serio sobre el tema, nos da la impresión de ser en su conjunto anorgánica. Si el estudio de O. Cullmann es casi exclusivamente teológico, el de A. Penna, sobre todo en su primera parte, nos parece una vida de Jesús relacionada con la figura del apóstol, que se destaca en primer plano. El mismo advierte este peligro (pág. 70) no debidamente superado. Tratándose de un personaje tan rico en el aspecto psicológico, histórico y dogmático, es lástima que su biografía se reduzca a describir cronológicamente sus incidencias más bien que a presentar un perfil interno que nos dé la clave de su personalidad en todos estos campos (cfr. pág. 186). Yendo a cosas de detalle nos extraña no encontrar en la refutación de la teoría de Cullmann sobre la supuesta abdicación de San Pedro y la traslación del primado a Santiago la más mínima alusión en Hechos XV, 1 a la lección D seguida por San Efrén y el Crisóstomo entre otros que plantea la oposición petrinismo-paulinismo relacionada con la apelación al obispo de Jerusalén, Santiago (pág. 209). Pone como año del martirio de San Pedro el 64 contra la opinión más reciente y acomodada del 67, bajo Sabino, Tigelio y Elio Cesariano; con ello se evitarían compromisos en la datación de la segunda epístola por su dependencia de la de San Judas y el cambio de tono

respecto de la primera (pág. 228). El estudio del sepulcro de San Pedro, siguiendo la biblografía más reciente, queda ceñido al período preconstantiniano y constantiniano, que es lo más importante. Resulta demasiado categórica la afirmación de que «el sepulcro material, mucho menos el cadáver y los restos de Pedro, no ha sido hallado» (pág. 220), ya que el «vuoto» de que habla a continuación no parece haya de separarse del sepulcro. En el comentario de las epístolas se dedican varias líneas a II Pt. 1, 19 (pág. 307), innecesarias si se acepta la traducción «abbiamo cosí meglio confirmata la parola profetica» de la Sacra Biblia, aceptable gramatical y contextualmente. Como también preferiríamos ver «frutto di interpretazione privata» en lugar de «suscettibile di interpretazione privata» en el v. 20.

En conjunto la obra, uniendo al mérito de ser completa en cuanto cabe una bella presentación tipográfica, será un buen libro de consulta para cuantos se dedican al tema petrino.

J. Díaz

Zedda, Silverio: *L'Adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia delle interpretazione e teologia mistica di Gal.* 4, 6. (Analecta Biblica, 1). Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1952. 240 × 165 mm., XXIII + 190 págs.

El autor ha tomado como punto de su estudio el célebre texto de San Pablo en Gal. 4, 6, que la Vg. traduce así: «*Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater*». Los comentarios modernos se dividen en la interpretación del texto; unos creen que el Espíritu Santo es causa de nuestra filiación, otros creen que el Espíritu Santo no actúa en ella. La diversidad de opiniones se funda en la filología, en el sentido causal o explicativo que se dé al oti gr. o al quoniam latino.

El autor, después de una amplia bibliografía (págs. XIII-XXIII) y una breve introducción, en que plantea los problemas del texto, hace en una primera parte historia de la exegesis de Gal. 4, 6 (págs. 7-123). El resumen de esta historia nos lo da en la pág. 123. Los autores griegos más claramente y los autores latinos menos claramente hablan del Espíritu Santo como causa de nuestra filiación adoptiva. Ninguno dice que la adopción precede al Espíritu Santo. Entre los griegos es común la idea de que la adopción consiste en la semejanza con Cristo. Con esta doctrina va siempre unida la idea de que la acción del Espíritu Santo muestra la adopción: es su testimonio. Los griegos ven esto en la misma expresión gramatical *óti dé*.

Los autores modernos se dividen en dos campos: unos salvan el sentido causal del verso con explicaciones apriorísticas y otros siguen a los griegos y, con el sentido demostrativo, admiten también el causativo.

Esta primera parte es la más completa del trabajo. El autor recorre

una larga lista bibliográfica entre exegetas y teólogos. Ha justipreciado noblemente el trabajo del llorado P. CRUZ MARTÍNEZ: *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación* EE 14 (1935) 20-50.

La segunda parte es un estudio exegético y teológico propio. Es la más breve, pero interesante y personal.

Oti dé puede tener sentido causal, aunque esté al principio de cláusula. Pero también puede tener un sentido elíptico declarativo. Las razones decisivas en favor de este último no se han de buscar en el uso, que puede variar. En sentido demostrativo se encuentra en el griego clásico y, en particular, en los oradores. En Gal. 4, 6 San Pablo habla en plan oratorio y presenta al Espíritu Santo como testigo. Por esto es cierto el sentido elíptico declarativo, págs. 137-8.

La filiación cristiana es obra del Espíritu Santo y, al mismo tiempo, es demostrada por él. La filiación consiste en estar unidos vitalmente con Cristo. Dios obra esta maravilla por medio del Espíritu Santo. El Espíritu Santo no viene después de la filiación. Pero el mismo Espíritu Santo da testimonio de lo que obra en nosotros.

J. LEAL

LA SAINTE BIBLE traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. París, les éditions du Cerf, 1953.

— *L'Evangile et les Epitres de S. Jean.* L'Evangile traduit par MOLLAT D., S. J. Les Epitres traduites par BRAUN F-M., O. P. Págs. 263.

— *Les Actes des Apôtres.* Introduction de CERFAUX L., Chanoine; traduction et notes de DUPONT J., O. S. B. Págs. 216.

— *Les Epitres de S. Paul aux Galates et ax Romains,* traduction par LYONNET S., S. J. Págs. 131.

Como dice el título general de la obra, se trata de una nueva traducción francesa de la Biblia. No es una traducción acompañada de Comentario, como, por ejemplo, la que dirige Garofalo en Italia o la Biblia de Montserrat en España.

Siendo, pues, una traducción, nada tiene de extraño que se dé importancia a las notas críticas textuales, puestas en cursiva entre el texto y las notas exegéticas. Estas notas críticas aducen los códices y antiguas versiones que apoyan la lección preferida en la traducción, y mencionan a veces las otras lecciones probables, pero no admitidas.

En cuanto a la traducción, hemos observado que es muy cuidada y exacta, especialmente en el Evangelio de San Juan, hasta el punto de respetar, por ejemplo, en el discurso de la Cena la división de las frases por esticos, a fin de adaptarse lo mejor posible al paralelismo semita, que avanza y se sucede con el ritmo y balanceo de las olas del mar.

Es costumbre en las recensiones sacar a relucir algunas inexactitu-

des. Confieso sinceramente que no he encontrado ninguna. Porque, si digo que es demasiado libre traducir el exordio de los Hechos Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην... por «Dans mon premier livre j'ai parlé...», alguien me podría responder que esta traducción es precisamente un notable acierto. Y si digo que aquellos dos comparativos del capítulo 17, 21 s. Τι καινότερον δεισιδαιμονεστέρους son traducidos demasiado servilmente por «les dernières nouveautés» y «les plus religieux», sin caer en la cuenta de que aquellos comparativos no tienen fuerza de tales por ser propios del griego-bíblico, y que sería mejor traducir llanamente por «nouveautés» y «très religieux»; alguien podría contestar, tal vez con razón, que no es tan cierto el carácter greco-bíblico de los mencionados comparativos.

La traducción de cada libro va acompañada de una extensa Introducción, donde se trata con criterio tradicional todo lo concerniente a autenticidad, tiempo de la composición, plan, argumento, etc. Muy acertadamente se han juntado en un sólo opúsculo las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos, dado lo semejante de su argumento, que se expone largamente sólo una vez en la introducción a la Epístola a los Romanos.

Se trata, en resumen, de una nueva traducción francesa cuidadosamente preparada por especialistas competentes y presentada al gran público con un gusto exquisito. Son unos opúsculos pulcros e impecables. Ojalá AFEBE pueda sacar a luz pronto la obra semejante que ya tiene en prensa.

ALBERTO VIDAL

DEWAILLY, L.-M., O. P.—RIGAUX, B., O. F. M.: *Les Epîtres de saint Paul aux Thessaloniciens*. Ed. Du Cerf. París, 1954.

La «Biblia de Jerusalén» sigue aceleradamente su ritmo, ofreciéndonos en el presente tomo la traducción y comentario de las dos Epístolas a los Tesalonicenses.

Como en los tomos anteriores, la traducción es lograda, exacta y fiel al original, y de una gran fuerza expresiva en un lenguaje completamente moderno.

La Introducción es amplia y sin desperdicio, sobre todo la magnífica síntesis sobre la doctrina contenida en ambas Epístolas.

JOSÉ M.ª GONZÁLEZ RUIZ

ZAPELENA, TIMOTEO, S. J.: *De Ecclesia Christi*. Pars altera apologético-dogmática. Editio altera aucta et emendata. Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954. 22,5 × 150 mm., 619 págs.

Nos hallamos ante una obra teológica que contiene el fruto sazonado de muchos años de estudio y de docencia en uno de los Centros más autorizados de teología católica y en una materia de suma actualidad.

No nos corresponde a nosotros reseñar y juzgar las opiniones personales del P. Zapelena en materia eclesiástica. Si traemos la reseña de su obra a las columnas de ESTUDIOS BÍBLICOS, es por la estrecha relación que con la Biblia guardan muchos de los temas en ella tratados. Esta segunda parte del libro *de Ecclesia* del P. Zapelena, tantos años esperada, contiene los tratados apologético-dogmáticos de *Episcopatu*, de *Magisterio Eclesiastico*, de *Traditione* y el puramente dogmático de *Ecclesia Corpore Christi Mystico*.

Nos agrada ver en la obra del P. Zapelena un marcado predominio del estudio positivo—tanto de la Escritura como de los textos de la Tradición y del Magisterio—sobre la mera especulación, que podría llevar a proyectar sobre las fuentes el estado actual de la constitución de la Iglesia, sin tener en cuenta el progreso dogmático e histórico, y a confundir el elemento esencial invariable con el accidental y mudable en la constitución eclesiástica.

El argumento bíblico está tratado generalmente con el mayor rigor exegético, aunque para ello haya que prescindir de algunas pruebas ya clásicas en los Manuales de Ecclesia. Véase, por ejemplo, el ponderado estudio *De primaevo ecclesiarum regimine seu constitutione* (págs. 30-35).

El argumento patrístico aparece depurado por una concienzuda crítica histórica que a veces exige al autor largos excursus o *Scholia*, como ocurre en el caso del testimonio de San Clemente Romano sobre el origen divino de la Jerarquía (págs. 46-55), y en el de la doctrina de San Jerónimo sobre el origen y naturaleza de la potestad episcopal (páginas 71-94).

Y en ocasiones—¡ojalá lo hiciera siempre!—el P. Zapelena analiza cuidadosamente el alcance de los documentos del Magisterio para no hacerles decir más de lo que dicen en realidad. Interesante resulta a este respecto el largo Scholium II de la tesis XIV *De presbyteris-episcopis* (*Act.* 20, 28) *in Concilio Tridentino* (págs. 55-71). Por las Actas del Concilio demuestra que en el capítulo IV de la sesión XXIII no se trataba de la jurisdicción, sino del Orden; se introdujo la cita de los Hechos para complacer al Cardenal Lotaringio; y en la respuesta a los que se oponían por creer que el texto trataba de la jurisdicción, se hizo ver que tal vez se refería al Orden. Concluye Zapelena que el Concilio no definió el sentido de la palabra «episcopos» en dicho contexto, ni enseñó nada auténticamente sobre el particular, ni propuso ninguna explicación como única y exclusiva. Lo mismo hace con las palabras del parágrafo 3.º del capítulo 3.º de la sesión IV del Vaticano. Personalmente opina que el citado texto de Hechos 20, 28, no debe invocarse para probar el origen divino inmediato de la jurisdicción episcopal, ya que se trata de sacerdotes de segundo orden, y la acción del Espíritu Santo de que se habla parece indicar la mera designación de los candidatos por medio de los profetas. Suscribimos plenamente la defensa que al final del Scholium hace de la sana libertad exegética, y la invitación a la prudencia y cautela en la elaboración de los argumentos bíblico,

patrístico y conciliar. ¡Lástima que el minucioso estudio positivo, que en estas páginas hace del texto del Tridentino para separarse de la opinión corriente, no se haga siempre al proponer la doctrina del Magisterio en apoyo de las tesis que se defienden!

Lo más personal en la obra del P. Zapelena es el último *Tractatus dogmaticus de Ecclesia Corpore Christi Mystico*. Es aquí donde resplandece el conocimiento exhaustivo que el veterano profesor de la Gregoriana posee sobre el estado de la cuestión y sobre las diversas opiniones de los modernos, y donde campea su agudeza para sintetizar y someter a crisis el pensamiento de los distintos autores. El tratado en cuestión constituye casi una obra aparte dentro del libro que reseñamos (269 páginas de las 597 que abarca la obra en total). La misma disposición externa en capítulos, mientras el resto de la obra se distribuye en tesis, aboga claramente por esta distinción.

Enjuiciar todas y cada una de las afirmaciones del P. Zapelena en este tratado supondría un estudio que de momento no estamos en condiciones de realizar. Nos hemos de contentar con algunas ligeras observaciones generales. Sea la primera admirar y aplaudir una vez más la tendencia a construir la Teología sobre la base del estudio positivo de las fuentes reveladas y del Magisterio. En segundo lugar nos complace vivamente, y suscribimos en absoluto, el capítulo 2.º de *Christo clarificato eiusque momento soteriologico*, donde el autor defiende con abundancia de argumentos bíblicos el influjo causal eficiente de la glorificación de Cristo en nuestra justificación (págs. 398-423). No aceptaríamos, en cambio, plenamente el concepto de miembro del Cuerpo místico, restringido a los que poseen el *carácter* sacramental del bautismo. Creemos que tanto las aserciones paulinas como las del Magisterio están concebidas desde la parte de acá de la Redención y por eso, tal vez, establecen condiciones que sólo se dan después de Cristo y pueden, sin serlo, parecer exclusivas. El autor mismo concede que el adagio «extra Ecclesiam nulla salus» no excluye de la redención a los que están fuera de la Iglesia en realidad, pero dentro de ella *in voto*. En este sentido creemos que también pertenecían a la Iglesia las santos del Antiguo Testamento; y si a la Iglesia, ¿por qué no al Cuerpo místico que con ella se identifica?

Siguiendo en la línea de observaciones encontramos deficientes los tratados *de Magisterio* y *de Traditione*. Hubiéramos deseado sobre la relación de ambos con la interpretación de la Escritura un estudio más detenido que las breves líneas en que el P. Zapelena condensa la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia acerca de esta materia en la página 228 y siguiente. ¿Qué autoridad tienen las declaraciones del Magisterio o el consentimiento de los Padres en la interpretación de pasajes puramente históricos de la Biblia, en la fijación de los géneros literarios o en la atribución de un determinado libro a determinado autor? Igualmente creemos interesante—y vemos con sorpresa que el P. Zape-

lena lo ha omitido totalmente—señalar las diversas formas y órganos del Magisterio pontificio, así como el valor doctrinal que tienen y el asentimiento que exigen de los teólogos las decisiones de las Sagradas Congregaciones y, por lo que hace a nuestro objeto, las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica.

No quisiéramos que los lectores y menos el autor consideraran nuestra crítica como regateo de méritos a la obra, que los tiene y muchos. Las deficiencias que nos hemos atrevido a señalar son, sin duda, consecuencia del carácter de manual con que se presenta. No es un libro de texto la mejor ocasión para decir todo lo que uno piensa. Pero ya nos gustaría saber de otra manera el parecer autorizadísimo del P. Zapelena en las materias que aquí no toca.

S. Muñoz Iglesias

REVISTA DE REVISTAS

Aegyptus, 1954, ener.-jun.—José M.ª González Ruiz, *Lo que falta a las tribulaciones de Cristo* (*Col. 1,24*) (San Pablo habla en este caso de los sufrimientos y tribulaciones propias, que ha de padecer en la medida que Dios en su economía le ha asignado, para que con ellos contribuya a la edificación de la Iglesia), pp. 179-206.

Anthologica Annua, 1954, n.º 2.—José M.ª González Ruiz, *Lo que falta a las tribulaciones de Cristo* (*Col. 1,24*) (San Pablo habla en este caso de los sufrimientos y tribulaciones propias, que ha de padecer en la medida que Dios en su economía le ha asignado, para que con ellos contribuya a la edificación de la Iglesia), pp. 179-206.

Antonianum, 1954, julio.—B. Seraphinus, M., Gozzo, O. F. M., *De opere S. Hieronymi in librum Proverbiorum* (Compara el texto de S. Jerónimo en la Vulgata Clementina con el texto masorético y con los añadidos griegos de la Vulgata, para ver el número y el origen de esos añadidos griegos), pp. 241-254.

Biblie et vie chrétienne, 1954, may.-jul.—Célestin Charlier, *La lecture de la Bible est-elle nécessaire?*, pp. 7-16.—Paul van Imschoot, *L Esprit de Yahweh, source de la piété dans l'Ancien Testament*, pp. 17-30.—Paul Evdokimov, *La notion biblique de la lumière dans la Tradition orientale*, pp. 31-39.—Gustave Bardy, *La diffusion de la Bible aux premiers siècles*, pp. 40-52.—Thierry Maertens, *Le Pain d'Intelligence*, pp. 59-67.—Irénée Fransen, *Cahier de Bible: L'Evangile selon Matthieu: La Charte du Royaume des Cieux*, pp. 68-82.—Donatien Mollat, *Le Puits de Jacob*, pp. 83-91.

— — — — **sept.-nov.**—Louis Bouyer, *Les thèmes bibliques de la théologie mariale*, pp. 7-18.—Georges Jouassard, *Le parallèle Eve-Marie aux origines de la patristique*, pp. 19-31.—Gustave Bardy, *Marie et le Cantique chez les Pères*, pp. 32-41.—Célestin Charlier, *La discrétion des Évangiles sur la Vierge*, pp. 42-56.—François-Marie Braum, *La Femme et le Dragon*, pp. 63-72.—Irénée Fransen, *Cahier de Bible: Les onze premiers chapitres de la Genèse*, pp. 73-88.—Albert Gelin, *Le chant de l'Infante*, pp. 89-95.—Jean Giblet, *L'Aube du Salut: L'Annonciation*, pp. 96-108.

Bíblica, 1954, fasc. 2.—G. R. Driver, *Ezekiel: Linguistic and Textual Problems* (Notas que corrigen o amplifican las publicadas por el autor hace quince años), pp. 145-159.—J. A. E. van Dodewaard, *Jèsus s'est-il servi Lui-meme du mot «Evangile»?* (Este término no fué introducido por S. Pablo, sino usado ya acaso por el mismo Jesús. En San Pablo tiene matices que no se hallan en Mc., y por lo mismo no se puede decir que éste lo tomó de aquél. Lc. no lo usa por no pertenecer al vocabulario de los LXX. Ju. tampoco, porque este escrito, más que anuncio de la buena nueva, es testimonio), pp. 160-173.—M. Rehm, *Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus* (Examina numerosos casos, tomados en su mayor parte de Is. en la Vulg.), pp. 174-197.—Jacob J. Rabinowitz, *The Legal Document from Murabba'at* (Examina el significado de algunos términos jurídicos de este documento y completa y corrige la traducción y explicación dadas por De Vaux), pp. 198-206.—J. Reuss, *Die Evangelienkatenen in Cod. Archivio di S. Pietro gr. B. 59* (A base de este c. completa la serie publicada ya por él mismo), pp. 207-216.—A. Fernández-G. Bressan, *El Sinnor (2 Sam. 5,6-8)* (Breves observaciones a la obra de Simons «Jerusalem in the Old Testament»), pp. 216-224.—*Res Bibliographicae:* R. A. Dyson, *Apropos of a New Study of Genesis*, pp. 225-229.—R. Follet-P. Nober, *Zur altorientalischen Musik*, pp. 230-238.—*Recensiones*, pp. 239-257.—*Nuntii personarum et rerum: In memoriam P. Rogerii T. O'callaghan*, pp. 258-259.—*Commisio Pnt. de Re Biblica*, p. 259.—*Vita functi*, pp. 259-260.—*Nominationes*, p. 260.—*7us Congressus lectorum exegesis*, pp. 260-261.—*Conventus Society of Biblical Literature and Exegesis*, p. 261.—*Coventus Societatis anglicae studiorum V. T.*, pp. 261-263.—*Textus praemassoreticus ex Qumran*, pp. 263-266.—*Ex novis documentis aramaicis*, pp. 266-268.—*Scholia in locos quosdam Cantici Canticorum*, pp. 268-270.—*Eine alte Erklärung von «Palmoni»* (Dan. 8,13), pp. 270-272.—*Troglodytae ghassuliani prope Beerseba*, p. 272.—*Bamot arte factae tempore Josiae?*, pp. 272-273.—*Ugarit*, pp. 273-274.—*Sepulcra christiana I saec. in monte Olivarum?*, p. 274.—*Varia*, pp. 274-275.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 276-278.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, pp. 41-80.

Bijdragem, 1954, II.—G. Bouwman, S. V. D., *De kennis van goed en kwaad en de compositie van Gen. II-III* (Concluye que el autor final (de la perícope) encontró una antigua narración con fuertes trazos mágicos, que él ha intentado borrar dando a la historia una tendencia moral. La ambigüedad del texto actual se debe a esta «desmitologización» imperfecta), pp. 162-171.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1954, abr.-sept.—J. Mouson, *Jean-Baptiste dans les fragments d'Héraclèon* (Juan Bautista es de naturaleza psíquica; el A. T. es también psíquico; el Nuevo, pneumático), pp. 301-322.—C. Detaye, *Le cadre historique du midrash d'Habacuc* (Pretende identificar históricamente a los Kittim, los sacerdotes impíos, el hombre de la mentira, la Secta y al Maestro de Justicia), pp. 323-343.—A. Bertrangs, *La vocation des Gentils chez saint Paul* (Exegesis y heurística paulinas de las citas Viejo-Testamentarias), pp. 391-415.—Fl. Hofmans, *De profeet Mozes in de Apologie van Sint Justinus martelaar* (Reconstruye la imagen que el autor de la Apología se formó de Moisés), pp. 416-439.

Estudios Josefinos, 1954, ener.-jun.—Dr. Palomero Díaz, *El Santo Evangelio proporciona datos demostrativos suficientes de que San José y María contra-*

jeron verdadero matrimonio, pp. 7-25.—Severiano del Páramo, S. J., *¿Cuándo comenzó a darse verdadero matrimonio entre San José y María? ¿La Anunciación y, por consiguiente, la concepción de Jesús tuvieron lugar dentro del verdadero matrimonio?*, pp. 79-95.

Evangelische Theologie, 1954, jul.-sept.—Hans-Joachim Iwand, *Predigt über Galater 2,16-21* (La justicia de Dios se ha derramado sobre todo el mundo en Jesucrito en su muerte y en su resurrección), pp. 289-297.—Friedrich Baumgärtel, *Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments* (En controversia con Von Rad reafirma que la inteligencia cristiana no va del A. Testamento al Evangelio, sino al revés: del Evangelio al A. Testamento, de tal suerte que sin Cristo el Antiguo Testamento quedaría incompleto), pp. 298-313.—Georg Müller, *Der Sprachdenker Eugen Rosenstock-Huessy* (La palabra contraria a la muerte; la gramática y la Trinidad), pp. 314-333.—T. F. Orrance, *Die Eschatologie der Reformation* (Los esquemas mentales cosmológicos ptolemaicos tan opuestos a los copernicanos fundan dos concepciones dispares acerca de las relaciones de Dios con la naturaleza y con la historia, y, en consecuencia, dos concepciones teológicas antagónicas: la reformista y la católica), pp. 334-358.—Rudolf Bohren, *Die Gestalt der Predigt* (Pregunta sobre el qué y el cómo de la predicación. Cristo es el qué: la claridad amigable y pacífica el cómo), pp. 358-377.—Ingerborg Röbbelen, *«Ich bin din, du bist min»* (Para la historia de los libros de canto), pp. 377-383.—Hinweise (La teología protestante en América del Norte no es académica como en Europa; de ahí nacen algunas dificultades para el entendimiento ecuménico), 384-388.

— — — — **10.** Hermann Diem, *Jesus, der Christus des Alten Testamentes* (La comunidad es lugar y sujeto de la predicación, a través de la cual está realmente presente Cristo en el ser de la comunidad. La venida de Cristo es el complemento de la historia de la predicación del A. Testamento; por eso él dijo en la cruz: «Todo se ha cumplido»), pp. 437-448.—Heinrich Treblin, *Herrschen oder Dienen?* (Para fijar la discusión sobre el pretendido fracaso de la «teología de la palabra» hay que partir de un punto de vista cristológico, según el cual no se trata de un señorío de Dios por medio de la palabra, sino del «ágape» de Jesucristo como «servicio por la palabra»), pp. 448-466.—Hans Joachim Stoebe, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope* (Se ha de buscar la explicación en el plano cristológico, como lo hizo Lutero, comparándola al huerto de Getsemaní; es la lucha de lo humano contra lo divino, que se decide por la soberanía de Dios y su justicia en su gracia), pp. 466-474.—Gilles Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie* (A propósito de los manuscritos encontrados en Nag Hammadi en 1945, sugiere un estudio comparativo del «Evangelio de la Verdad» con el Evangelio de San Juan, y especialmente con su prólogo), pp. 474-484.

Franciscan Studies, 1954, jun.—Damian Van den Eynde, O. F. M., *Literary Note on the Earliest Scholastic Commentarii in Psalmos* (Lista de los comentarios por el orden alfabético de los autores a quienes se atribuyen. Parece que fué Anselmo de Laon el que introdujo en la glosa al salmo 1 v. 1 la expresión «regio dissimilitudinis»), pp. 121-154.

The Harvard Theological Review, 1954 iul.—W. D. DAVIES, *A Note on Josephus, Antiquities 15: 136* (Josefo sigue la tradición de que la Ley fué dada por medio de ángeles; sin embargo, al A. le parece que Dios se sirvió de los profetas), pp. 135-140.—BOAZ COHEN, *Note on Letter and Spirit in the New Testament* (La antítesis paulina no es de origen judeo-helenístico, sino escriturístico a través de la exegesis rabínica, con la que estaba familiarizado), pp. 197-203.

The Irish Theological Quarterly, 1954, julio.—JOHN A. O'FLYNN, L. S. S., *Newman and The Scriptures* (De modo especial trata de la doctrina sobre la inspiración), pp. 264-269.—JAMES BRENNAN, D. D. L. S. S., *The Exegesis of I Cor. 13* («Agape» es la esencia de la vida cristiana, el vínculo de perfección, su móvil y objeto), pp. 270-278.

Lumière et Vie, 1954, jun.—TH. MAERTENS, *Jérusalem, Cité de Dieu* (Ps. XXII), pp. 1-19.

———— octubre.—TH. MAERTENS, *Jérusalem, Cité de Dieu: Psaume CXXIII*, pp 1-6.—*Psaume CXXIV*, pp. 7-15.—R. POELMAN, *Lecture de l'Evangile selon saint Matthieu*, pp. 16-24.

Marianum, 1954, 2.—F. SPADAFORA, *La dottrina mariana del Nuovo Testamento* (En torno a las obras «La Mère des fidèles» del P. Braun, «Maria in Erdenleben» de P. Gaechter y «The Woman clothed with the sun» de Le Frois), pp. 158-166.

Nouvelle Revue Théologique, 1954, sept.-oct.—J. LEVIE, S. J., *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc? II* (Argumenta contra la tesis de Vaganay de que Mg. es la fuente fundamental de Mc., así como de los otros dos sinópticos), pp. 812-843.

Revista de Teología, 1954, n.º 14.—CAZELLES, S. J., *Unidad de la Biblia* (El conocimiento profundo de los textos del A. T. y de su inserción en la historia de la salvación nos permite establecer científicamente el sentido de las palabras del Nuevo Testamento), pp. 44-57.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1954, 2.—MARCEL SIMON, *Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise ancienne* (Aporta datos para la historia del culto a los Santos del A. T. El autor se limita a los primeros siglos de la historia cristiana), pp. 98-127.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1954, II. MARTIN - ACHARD, *La signification du temps dans l'Ancien Testament* (No puede fijarse objetivamente, sino que se vive «hic nunc»), pp. 137-140.—PHILIPPE REYMOND, *Premier congrès français d'archéologie biblique* (Crónica muy sucinta de su celebración del 23 al 25 de abril ppdo., en Saint-Cloud), pp. 141-143.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1954, abr.-jun.—Fernand Couturier, C. S. C., *Le «Jour de Yahvé» dans l'Ancien Testament*, pp. 193-217.

Sciences Ecclésiastiques, 1954, mayo.—David M. Stanley, S. J., *Etudes matthéennes: L'entrée messianique à Jérusalem* (El método de Mt., al narrar este episodio, crea verdadera dificultad a los exegetas, ya que por su deseo de hacer más patente el cumplimiento de la letra de Zach. 9,9 compromete no poco la verdad histórica del relato. El articulista ensaya una solución), pp. 93-106.

Scriptorium Victoriense, 1954, enero-junio.—Félix Ortiz de Urtaran Díaz, *Erperanza y Caridad en el Nuevo Testamento* (La esperanza no sólo conduce a la caridad amor de Dios, sino también a la caridad amor al prójimo), pp. 1-50.

Sefarad, 1954, fasc. 1.—Joaquín M.ª Peñuela, *La inscripción asiria Im 55644 y la cronología de los reyes de Tiro*, pp. 3-42.—Juan Prado, *El exterminio de la familia de Saúl (2 Sam. 21,1-14)*, pp. 43-57.—J. Vernet, *Un antiguo tratado sobre el calendario judío en las «Tabulae Probatae»*, pp. 59-78.

Theological Studies, 1954, septiembre.—John J. Collins, S. J., *Bulletin of the New Testament* (Con el método y esquema ya clásicos de los boletines recorre algunas de las publicaciones, especialmente de fuera de Estados Unidos), pp. 389-415.

Theologische Quartalschrift, 1954, 2°.—Botterwek, *Der Sabbat im Alten Testament* (Estudia el sábado en la tradición interna del A. T., para en la segunda parte investigar si y en cuánto se debe esa celebración a influencias extrañas), pp. 134-147.

— — — — 3°.—Schelkle, *Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefes* (La sinagoga y la Iglesia aparecen como dos cultos, dos religiones opuestas; más aún, enteramente extrañas), pp. 290-318.

Theologische Zeitschrift, 1953, may.-jun.—Werner Bieder, *Um den Ursprung der christlichen Taufe im Neuen Testament*, pp. 11-173.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1954, 2.— K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus. II* (Viene del fascículo anterior. Se estudia el monogenismo en la Sagrada Escritura mediante el examen de las pruebas directas e indirectas y se examina también la posibilidad de una prueba metafísica a favor del monogenismo), pp. 187-223.

LIBROS RECIBIDOS

*De ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG. Münster Westf.

PHILIPP SEIDENSTICKER, O. F. M.: *Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen, XX, Band, 1/3. Heft).—Münster Westf, 1954.—165 × 250 mm., XVI + 347 páginas.

*De su AUTOR.

FELICIANO REDONDO CADENAS: *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo.* — Oviedo, 1954.—155 × 215 mm., 73 páginas.

*De edit. BEAUCHESNE ET SES FILS. Rue de Rennes, 117, Paris.

JOSEPH HUBY, S. J.: *L'Évangile et les Évangiles* (Verbum Salutis, XI).—Paris, 1954.—115 × 184 mm., 304 páginas.

*De los PP. BENEDICTINOS DEL MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona).

La Biblia de Montserrat, XXV, 3, *Els nombres. El Deuteronomi*, por Dom Bonaventura Ubach.—Monasterio de Montserrat (Barcelona), 1954.—210 × 285 mm., 331 páginas.

Miscellanea Biblica B. Ubach, por Romualdo M.ª Díaz.—Monasterio de Montserrat (Barcelona), 1953.—180 × 255 mm., XI + 474 páginas.

*De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo V. *Tratado de los hábitos y virtudes en general* (1-2 q. 49-70). *Tratado de los vicios y los pecados* (1-2 q. 71-89).—Madrid, 1954.—135 × 200 mm., XIX + 975 páginas.

ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. J.: *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.*—2.ª edic. (Colectánea Bíblica, vol. III).—Madrid, 1954.—135 × 200 mm., XXXII + 760 páginas.

MONS. ANGEL HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo.* Tomo III. Repertorio orgá-

nico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.—Madrid, 1954.—135 × 200 mm., XXXII + 1210 páginas.

Obras de San Agustín. Tomo XII. *Tratados morales.*—Madrid, 1954.—135 × 200 milímetros, XV + 995 páginas.

JUAN LEAL, S. J.: *Sinopsis de los Cuatro Evangelios.* Nueva versión del original griego, en columnas paralelas, con notas críticas.—Madrid, 1954.—135 × 200 milímetros, XIX + 353 páginas.

SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras completas.*—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XVII + 1046 páginas.

MONS. ANGEL HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo.* II. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.—Madrid, 1954.—140 × 200 mm., XL + 1275 páginas.

*De la COMISION ORGANIZADORA DEL CONGRESO. Barcelona.

XXXV Congreso Eucarístico Internacional. Tomo I. *Sesiones de Estudio.* Tomo II. *Sesiones de Estudio: Moral, Derecho, Sociología, Pastoral. Crónica gráfica.* Barcelona 27 mayo-1 junio 1952.—210 × 285 mm., 839, 956 y 297 páginas, respectivamente.

*De edit. DESCLÉE DE BROUWER & CIE. Tournai (Belgique).

IMSCHOOT: *Theologie de l'ancien Testament.* Tome I. (Bibliothèque de Théologie, Serie III Théologie Biblique, Vol. II).—Tournai (Belg.), 1954.—XIV + 273 páginas.

*De editions DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris.

Les Epitres de Saint Paul aux Thessaloniciens, traduits par L.-M. Dewailly, O. P. (La Sainte Bible).—Paris, 1954.—145 × 195 mm., 56 páginas.

Les livres des chroniques, traduits par H. Cazelles, P. S. S. (La Sainte Bible).—Paris, 1954.—145 × 195 mm., 245 páginas.

Daniel, traduit par P. J. de Menasce, O. P (La Sainte Bible).—Paris, 1954.—145 × 195 mm., 94 páginas.

*De editorial HERDER, de Freiburg.

Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch. Übersetzt und erklärt von Dr. Heinrich Schneider (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt Band IX/2).—Freiburg, 1954.—160 × 230 mm., 165 páginas.

*De MAISON AUBANEL. Avignon (Francia).

A. MICHEL: *Le Maitre de Justice.*—Avignon (Francia), 1954.—140 × 230 milímetros, XXIII + 335 páginas.

*Del PONTIFICIO INST. BIBLICO. Piazza della Pilotta, 25. Roma.

J. DE FRAINE, S. J.: *L'Aspect Religieux dela Royauté Israélite. L'Institution Monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens* (Analecta Biblica. Investigationes Scientificae in res biblicas, 3).—Roma, 1954.—164 × 244 milímetros, XL + 426 páginas.

*De la PONTIFICIA UNIV. DE COMILLAS (Santander).

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.: *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura.*—Comillas, 1954.—170 × 248 mm., 57 páginas.

*De edizioni di STORIA E LETTERATURA. Via Lancellotti, 18. Roma.

TIBURTIUS GALLUS, S. J.: *Interpretatio Mariologica Protoevangelii posttridentina, usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis.*—Edizioni di Storia e Letteratura. Via Lancellotti, 18.—Roma, 1954.—175 × 255 mm., XL + 383 páginas.

6014 2